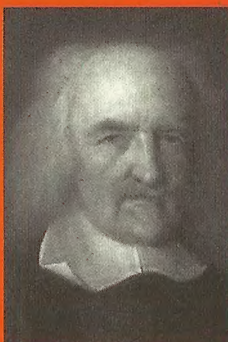
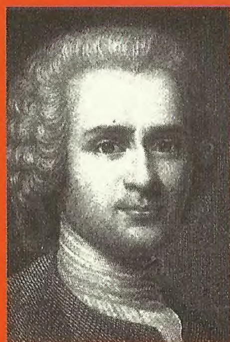
S O C I E T A T E A

Pierre Manent

Originile politicii moderne

Machiavelli/Hobbes/Rousseau



ASOCIAȚIA ROMÂNĂ PENTRU LIBERTATE ȘI DEZVOLTARE

NEMIRA



institutul de studii liberale

P O L I T I C Ă

Pierre Manent

ORIGINILE POLITICII MODERNE

Machiavelli/Hobbes/Rousseau

Traducere din franceză de ALEXANDRA IONESCU
Postfață de CRISTIAN PREDA







Coperta colecției: DAN PERJOVSCHI

PIERRE MANENT
NAISSANCES DE LA POLITIQUE MODERNE
MACHIAVEL/HOBBES/ROUSSEAU

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, Str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București
Telefax: 314.21.22, 314.21.26
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-408-5

Lui Raymond Aron

CUVÂNT ÎNAINTE

Gândirea politică modernă a atribuit istoriei sarcina de a restitui ceea ce filosofia tradițională numea adevăr sau, mai degrabă, căutare a adevărului, un obiect intelectual pe care omul modern nu îl mai poate numi. Ea însăși s-a condamnat astfel la ignorarea propriei istorii pentru că substituirea ideii de istorie celei de adevăr traduce aspirația către *o gândire ce nu mai poate fi, dacă nu demontată, cel puțin contrazisă de către o altă gândire.*

Ceea ce se înțelege prin istoricismul modern nu reprezintă o simplă variantă a relativismului sau a scepticismului etern care ar căuta un argument în diversitatea opiniilor umane emise de-a lungul istoriei. În fapt, scepticismul este o atitudine filosofică intemporală potrivit căreia, pentru că gândirea este în măsură să furnizeze argumente valide (sau numai aparent valide) pentru a susține atât o teză, cât și antiteza ei, căutarea adevărului nu reprezintă decât urmărirea inutilă a unei iluzii. Istoricismul pretinde, în schimb, că poate tranșa eternul dialog al scepticismului și a ceea ce scepticii numesc dogmatism, făcând apel la judecata istoriei, o judecată fără judecător, fie el om sau Dumnezeu. O gândire ce nu a fost gândită de nimeni, nici de om, nici de Dumnezeu, o rațiune ce nu aparține nimănui, iată istoria căreia istoricismul îi conferă misiunea de a demite atât pe filosoful ce afirmă aptitudinea omului de a cunoaște adevărul, cât și pe scepticul care îi neagă această aptitudine.

Istoricismul modern se află în imposibilitatea de a cerceta condițiile și argumentele ce au impus această idee a istoriei. Pentru că, de fapt, analiza modului în care rațiunea a întemeiat acest tribunal judecător al rațiunii ar echivala cu o punere retrospectivă în cauză a aceluiași tribunal al istoriei. Fondatorii politicii moderne, autorii care au făcut posibil istoricismul, erau filosofi ce invocau nu istoria, ci argumente raționale pe care le credeau adevărate. Trasarea istoriei gândirii politice necesită, așadar, înțelegerea acestor filosofi așa cum s-au înțeles ei înșiși, deci judecarea gândirii lor în fața tribunalului rațiunii și nu a tribunalului istoriei, a cărui instituire au permis-o, dar a cărui autoritate nu o recunoșteau.

Pentru ca istoria să poată deveni cu adevărat un tribunal universal, trebuia mai întâi recuzată filosofia tradițională, cea care afirma existența unei distanțe radicale – și deci imposibil de acoperit în totalitate în lumea terestră – între ceea ce oamenii fac și ceea ce ei ar face dacă s-ar conforma învățăturilor rațiunii, cea care postula, de asemenea, distincția de natură, și deci de valoare și de domeniu, între gândirea aptă să surprindă Întregul și ceea ce se află deasupra omului, și respectiv acțiunea prizonieră a limitelor condiției umane. Pentru ca istoria să poată deveni un tribunal universal, trebuia mai întâi reconsiderat statutul pe care filosofia clasică îl acorda rațiunii umane, așezată într-o poziție intermediară între o Rațiune superioară pe care nu o poate atinge, dar în lumina căreia se plasează, și vicisitudinile acțiunii și istoriei de care nu se poate dezbăra în totalitate, dar pe care are capacitatea și datoria de a le judeca potrivit unor criterii universale și eterne. La începuturile sale, gândirea politică modernă ce culminează în istoricism se identifică tocmai cu acest imens refuz, cu această enormă refutație, fără însă ca acest caracter, negativ la originea sa, să excludă producerea, pe parcursul dezvoltării aceleiași gândiri, a unor reconstrucții pozitive, a unor viziuni noi și veridice.

Meritul de a fi identificat sursa originară și sensul inițial al gândirii politice moderne în această recuzare și negare a filosofiei tradiționale îi revine lui Leo Strauss. Descifrarea cronologiei și a sensului acestei rupturi se datorează geniului său talmudic, incomparabilei sale erudiții, adăugate misterioasei libertăți a celui

care a părăsit caverna. „Reflecta întotdeauna la ceea ce va numi mai târziu «cele trei valuri ale modernității»: dreptul natural modern, pregătit de Machiavelli și dezvoltat de Bacon, Hobbes, Spinoza, Descartes și Locke; criza dreptului natural modern și emergența istoriei, declanșate de Rousseau și elaborate de către Kant și Hegel; istoricismul radical inaugurat de Nietzsche și culminat în gândirea lui Heidegger“[1].

Studiile ce urmează, chiar dacă se limitează la analiza a numai trei autori, pleacă de la premisa justeței acestei cronologii, în favoarea căreia adaugă, poate, câteva argumente suplimentare. În privința conținutului, va deveni repede evident – cel puțin în privința lui Machiavelli și a lui Hobbes – că cercetarea mea se desfășoară pe un teren deja exploatat și delimitat de Leo Strauss. Fără îndoială că studiul meu are un cu totul alt scop decât acela de a fi un ecou slab și inevitabil stângaci al gândirii acestui filosof. Căci, dacă e adevărat că s-a hrănit din interpretarea personală a gândirii lui Strauss, el se îndreaptă cu siguranță către o țintă ce-i este specifică.

Unul dintre presentimentele care mi-au ghidat lucrarea este cel al complicității ultime dintre perspectiva „științifică“, sau „realistă“ – sacralizarea „faptelor“ –, și perspectiva „morală“ sau „utopică“ – sacralizarea „dreptului“ –, perspective care, într-o abordare exterioară istoriei gândirii politice moderne, ar reprezenta două curente principale și contradictorii, chemate să-i guverneze succesiv sau simultan dezvoltarea. Plecând de la această complicitate, unul dintre discursurile convenționale asupra sensului operei machiavelliene mi-a oferit prima sugestie. Potrivit acestuia, Machiavelli ar fi părintele observației „obiective“ a politicii, părintele politicii „științifice“. Într-adevăr, o asemenea afirmație nu face decât să prelungească faimoasele cuvinte pe care le putem citi în capitolul al XV-lea al *Principelui*[2]. Dacă este însă adevărat că Machiavelli pretinde că descrie oamenii așa cum se comportă

---

[1] Allan Bloom, „Leo Strauss“ (*Political Theory*, nov. 1974). Acest articol, ce retrasează viața și gândirea lui Leo Strauss, este textul cel mai clar și mai demn de subiectul pe care îl tratează aflat la dispoziția cititorilor.

[2] „Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al

aceștia în realitate, demersul său nu se oprește însă aici; această *descriere* se dezvoltă și se traduce în *precepte* menite să fie respectate, dacă nu de dedicatarul oficial, cel puțin de cititorul ambițios și avizat. Indicativul discursului susține de fapt un discurs imperativ. Or, dacă oamenii se comportă într-adevăr așa cum susține Florentinul, nici un cititor – cu atât mai mult cititorul ambițios și avizat – nu are nevoie de sfaturile sale: propria sa conduită se va conforma în mod spontan acestora. O praxeologie „științifică" riguroasă – derivată direct din preceptele descrierii – ar presupune un univers social în care „a fi" coincide cu „a trebui", în care indicativul coincide cu imperativul, o coincidență care ar face ca încercarea să fie derizorie – tautologică sau contradictorie. De fapt, încercarea nu are sens decât în măsura în care ea elaborează un nou tip de imperativ care, refuzând ireductibilitatea distanței dintre „a fi" și „a trebui", *se definește* el însuși ca o repetiție a indicativului, în măsura în care esența noului imperativ este de a *se dori* o repetiție a indicativului. Noul imperativ ordonă, în fapt, adecvarea la indicativ, urmărirea coincidenței dintre „trebuie" și „așa se întâmplă". Cele două formule unite dau naștere expresiilor „nu poți face altfel" sau „fă ceea ce nu poți evita să faci, deci ceea ce trebuie să faci". Noul imperativ machiavellian este, deci, un imperativ al *supunerii față de necesitate.*

Legea cârmuitoare a noului univers machiavellian descrie o situație-paradigmă: cea a actorului politic aflat pradă necesității. Este evident că, dacă necesitatea reprezintă un aspect al indicativului, al cursului normal al lucrurilor, ea nu îl acoperă însă în întregime: oamenii fac și alte lucruri în afara celor pe care nu le pot evita. Noul imperativ, tocmai pentru că se dorește a fi echiva-

---

faptelor decât simpla închipuire. Căci mulți sunt aceia care și-au imaginat republici și principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată și nimeni nu le-a cunoscut ca existând în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atât de mare între felul în care oamenii trăiesc și felul în care ei ar trebui să trăiască, încât acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie, mai curând află cum ajung oamenii la pieire decât cum pot să izbutească" (Machiavelli, *Principele*, traducere de Nina Façon, *Măștile puterii, Niccolò Machiavelli, Frederic II, Benito Mussolini*, Institutul European, Iași, 1996, pp. 92-93.)

lentul indicativului, este nevoit să îl *transforme* pe acesta din urmă astfel încât constrângerea necesității să devină regulă a indicativului, el însuși *nou* în această situație. Acțiunea politică conformă sfaturilor lui Machiavelli este forțată să încerce o generalizare a necesității, o supralicitare a succesului și eficienței acesteia. Imperativul machiavellian al adecvării la indicativ presupune metamorfoza acestuia din urmă, adică transformarea lumii, *o transformare nu mai puțin radicală decât cea al cărui proiect este atribuit utopiei.*

În tabăra în aparență adversă, al cărei reprezentant cel mai semnificativ este pe bună dreptate considerat a fi Rousseau, motorul spiritului numit „utopic“ – cel care ia partea „dreptului“ împotriva „faptelor“ – nu este atât voința de a transforma ordinea socială potrivit unei teorii prealabile asupra societății juste, cât *refuzul unui univers mixt*, în care forța și dreptul stau împreună, în care ceea ce este justificat prin rațiune se amalgamează cu ceea ce rațiunea nu poate admite. Motorul spiritului „utopic“ este, în acest caz, aspirația către o societate în care fiecare element este justificat în ochii rațiunii[1]. Într-o asemenea societate, judecata morală a individului chemată să aprecieze distanța dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie nu mai găsește ocazia de a se exercita.

Pentru a demite judecata morală, este necesar ca individul să nu poată aduce obiecții raționale acestei societăți, ca societatea să fie deci permanent *dorită în mod liber* de acesta. Această condiție nu poate fi îndeplinită decât dacă individul, odată devenit membru al societății, nu se supune decât sieși, în absența oricărei constrân-

[1] Ilustrarea cea mai revelatoare a refuzului lui Rousseau de a accepta o societate mixtă se găsește în scrisoarea acestuia către Mirabeau din 26 iulie 1767: „Dacă, din păcate, această formă (regimul ideal) nu poate fi găsită, și mărturisesc cu sinceritate că sunt convins că este așa, părerea mea este că ar trebui să trecem în cealaltă extremă și anume să așezăm omul cât se poate de mult deasupra legii; să instituim așadar despotismul arbitrar, cel mai arbitrar posibil: aș fi vrut ca despotul să fi fost Dumnezeu. Într-un cuvânt, nu văd nicidecum o cale de mijloc suportabilă între cea mai austeră democrație și hobbismul cel mai desăvârșit...“ Cu alte cuvinte, regimul intermediar între ordinea dreptului pur și cea a faptelor pure este „insuportabil“.

geri, a oricărui act de forță din partea vreunuia dintre semenii săi. Societatea este justificată atunci când fiecare dintre cei ce o compun, odată devenit și rămas membru al acesteia, nu se supune decât lui însuși. Dreptul unei asemenea societăți coincide cu autonomia individului.

Or, a întemeia legitimitatea unei societăți (ce înglobează relațiile pe care oamenii le stabilesc între ei) pe autonomia individului înseamnă a fonda societatea pe principiul cel mai asocial cu putință. Cu alte cuvinte, principiul legitimității sociale ar tăia în unghi drept substanța reală a societății. Într-o asemenea situație, principiul, *imperativul* social, nu poate pătrunde în realitatea societății, în *indicativul* social. Sfera legitimității și cea a realității se găsesc astfel scindate, aflându-se într-o imposibilitate ireductibilă de a comunica. Așa cum afirmă Rousseau, formula legitimității, Contractul Social, este un „artificiu", un „joc", ce lasă neatinsă „realitatea lucrurilor". Așadar, a întemeia societatea pe dreptul pur înseamnă a tinde către o păstrare a faptelor *așa cum sunt ele*. Un lucru pe care îl recunoaște chiar Rousseau atunci când, justificându-și dorința de a fi dorit să critice, în *Contractul Social*, un guvern anume, pretinde să le fi fondat de fapt pe toate. Dorința lui Rousseau de a fonda o societate justă pe dreptul pur, pe imperativul autonomiei, deviază în mod logic către o *reeditare a indicativului nu mai puțin totală ca aceea al cărui proiect este atribuit machiavelismului.*

Această simetrie și complicitate între machiavelism și utopie pe care tocmai am sugerat-o printr-o analiză formală este confirmată de istoria filosofiei moderne: dificultățile intrinseci ale fiecăreia dintre cele două tendințe conduc către o soluție unică, comună celor două. Pe de-o parte, ceea ce numesc „moralizarea necesității", inaugurată de Machiavelli și radicalizată de Hobbes, se confruntă cu un obstacol pe care filosoful englez l-a întrezărit și pe care a încercat să-l depășească: eficacitatea maximă atribuită necesității pentru asigurarea identității dintre indicativ și imperativ presupune o transformare a lumii tocmai pentru că necesitatea nu este – la indicativ – atotputernică, pentru că ea nu este cu orice preț necesară. Din acest moment, neputința relativă a necesității în indicativul prezent cere o nouă definire a indicativului care să cuprindă, simultan, starea prezentă nesatisfăcătoare

și perspectiva unei alte stări în care domnia necesității să fie neștirbită și incontestabilă; ea cere recursul la *istorie*, necesitatea stabilind în acest caz legătura între actuala stare divizată și viitoarea stare omogenă. Hobbes este cel care a inaugurat acest recurs la istorie în sensul modern al termenului sub specia teologiei sale biblice. Hegel o va dezbăra de acest fundament incomod pentru a o ridica în întreaga ei puritate rațională și necesară.

De cealaltă parte, Rousseau s-a arătat pe deplin conștient de grava dificultate datorată sciziunii dintre legitimitatea sau moralitatea societății și realitatea acesteia, dintre autonomia cetățeanului și a omului moral și dependența omului social, prizonier al sistemului nevoilor. Kant este cel căruia îi revine sarcina de a gândi soluția acestei probleme, dând glas speranței că istoria, cu ajutorul educației, va asigura reconcilierea dintre „umanitatea ca specie morală" și „umanitatea ca specie naturală[1]". Totuși, speranța singură nu se putea dovedi capabilă să mulțumească gândirea modernă, avidă de o omogenitate perfectă între ceea ce este și ceea ce-ar trebui să fie. Hegel va asigura că realizarea acestei speranțe este istoric *necesară*.

Machiavelli, Hobbes, Hegel ilustrează dezvoltarea gândirii politice moderne sub specia realismului sau a sacralizării faptelor; Rousseau, Kant, Hegel chiar, exemplifică dezvoltarea gândirii politice moderne sub specia utopiei sau a sacralizării dreptului. Hegel reprezintă termenul comun al celor două tendințe. Este cunoscut faptul că el își va prezenta sistemul ca reprezentând împlinirea istoriei; fără îndoială, el a desăvârșit filosofia modernă realizând și dezvăluind unitatea proiectului său, în aparență dublu și contradictoriu.

Acesta este orizontul în care eseurile ce urmează au fost redactate. Cel consacrat lui Machiavelli este de departe cel mai scurt, dar, precum se va vedea, și cel mai ilustrativ pentru cea mai mare parte a temelor problematizate în celelalte două. Și aceasta tocmai pentru că cele trei eseuri reprezintă un prim efort în direcția elaborării unei *istorii a imperativului machiavellian*.

---

[1] Kant, in *Conjecturi despre începuturile istoriei umane* (Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786).

Prima parte
MACHIAVELLI

Cititorii avizați au înțeles întotdeauna sau, mai degrabă, au presimțit faptul că opera lui Machiavelli nu este cartea de căpătâi a despoților. Dificilă se arată însă încercarea de a întemeia rațional acest presentiment. Chiar și Spinoza sau Rousseau au eșuat în această întreprindere. Orice comentator pare să fie în mod fatal forțat să interpreteze scrierile Secretarului florentin îndepărtându-se cu mult de litera lor, fără însă a putea justifica această îndepărtare, arbitrară și necesară. Nu stilul lui Machiavelli este obscur. Dimpotrivă, așa cum remarca Nietzsche, în paginile sale respiră „aerul sec și subtil al Florenței". Totuși, claritatea și certitudinea judecăților nu reprezintă decât instrumente ale unei criptograme, iar cinismul o sursă a ipocriziei. Textul machiavellian strălucește prin obscuritate.

Ceea ce îl interesează pe Machiavelli în *Principele* este, în primul rând, trecerea de la statutul de persoană privată la cel de Principe, „această aventură, de a deveni din simplu particular, Principe" (cap. VI)[1]. Prin urmare, el se dedică studiului diverselor mijloace ce servesc acestei transformări: talentul (cazul lui Moise, al lui Cirus, al lui Romulus... cap. VI); bunurile altuia (cazul lui

[1] Cu excepția referințelor particulare, textele reproduse în cadrul acestui studiu pot fi regăsite în *Principele*, traducere de Nina Façon, in *Măștile puterii, Niccolò Machiavelli, Frederic II, Benito Mussolini*, Institutul European, Iași, 1996 și în *Istoriile florentine*, traducere de Nina Façon, Editura Științifică, București, 1968 (n. tr.).

Cezar Borgia, cap. VII), nelegiuirea unită cu talentul (cazul lui Agatocle din Siracuza, cap. VIII). Instrumentul cel mai sigur pentru candidatul la domnie este talentul, mai mult chiar decât averea: talentul nu-i aparține decât lui și prin talent nu depinde decât de el însuși. Problematic și dificil este raportul dintre nelegiuire și cruzime. Se cuvine să examinăm îndeaproape felul în care Machiavelli prezintă cazul lui Agatocle. Acesta nu era nici măcar un simplu particular, ci un om „de obârșie foarte joasă și cu totul nedemnă". După o succintă prezentare a isprăvilor acestuia, Machiavelli afirmă că Agatocle nu a fost mai prejos decât „oricare excelent conducător de armate", dar că faima sa nu îl așază în rândul „oamenilor desăvârșiți". De ce? Din pricina „cruzimii sale nestăpânite și a lipsei lui de omenie". Însă el nu ne prezintă nici un „excelent conducător de armate" care să nu se fi folosit de asemenea mijloace înspăimântătoare. Deci, din punctul de vedere al „adevărului concret al faptelor" (cap. XV), pe care Machiavelli pretinde că l-ar fi descoperit în politică, ori asemenea oameni desăvârșiți nu există, ori Agatocle este el însuși un asemenea om desăvârșit. Machiavelli înțelege să critice în acest caz nu nelegiuirea lui Agatocle, ci lipsa de clarviziune a opiniei comune. În termeni contemporani, el critică ideologia dominantă a „Principelui bun". De ce însă această ideologie îl disprețuiește pe Agatocle? Pentru că acesta este de obârșie foarte joasă. Ceea ce, din unghiul adevărului concret, dovedește geniul acestuia, explică disprețul unei opinii guvernate de criterii aristocratice. Dovada că aceasta este perspectiva lui Machiavelli se găsește în finalul capitolului al VIII al *Principelui:* „Cei care procedează în primul fel pot, *cu ajutorul lui Dumnezeu* și al oamenilor, să găsească o cale de scăpare în starea lor, așa cum s-a întâmplat cu Agatocle" [sublinierea aparține autorului].

Așadar, nelegiuitul Agatocle nu s-a arătat nicicum nedemn de a primi ajutorul lui Dumnezeu. Trebuie să admitem deci că rezervele referitoare la cazul lui Agatocle nu sunt decât concesii provizorii făcute ideologiei dominante pe care însăși desfășurarea argumentației o contrazice. Principele exemplar nu este și nu poate fi decât, cel puțin, ceea ce oamenii numesc un nelegiuit. S-ar

putea spune că ilustrele imagini tradiționale (Moise, Tezeu, Cirus) nu sunt invocate decât pentru a fi distruse: ele aparțin într-adevăr unor mari conducători, dar nu așa cum o crede poporul. Ei ne sunt prezentați înveșmântați în virtuți, dar în spatele convenției se cuvine întrezărită nelegiuirea însoțită de talent.

Dacă imaginea convențională este falsă, care este atunci natura sceleratului apt pentru domnie, care este natura Principelui? Machiavelli se explică în capitolul al XVIII-lea: „Trebuie deci să știți că există două feluri de a lupta: unul bazat pe legi, iar celălalt pe forță: cel dintâi este propriu oamenilor, celălalt aparține animalelor; dar întrucât primul nu este de multe ori suficient, trebuie să recurgem la al doilea. Deci îi este necesar unui principe să știe să fie tot atât de bine animal și om."

Principele este dublu: om și animal. Natura sa este dublă. Însăși animalitatea sa este dublă: vulpe și leu. Una din cele două fațete ale bestialității asigură unitatea dintre cele două naturi: viclenia. Duplicitatea asigură unitatea dublei naturi a prințului. Viclenia este în special cea în virtutea căreia angajamentele luate capătă o față umană, generoasă, religioasă și pioasă. Invocarea unei duble naturi nu este deci tocmai exactă pentru că cele două naturi nu au o consistență egală: natura umană (aici cuvintele trebuie speculate) este *aparentă*, ea furnizează masca pe care Principele trebuie să o arate fără încetare poporului. Greșeala ar fi aceea de a nu vedea în această trecere decât dezvoltarea retorică a unei metafore moștenite din Antichitate. De fapt, în același capitol, Machiavelli îl invită pe Principe „să știe la nevoie să facă răul". Dificil de înțeles este raportul pe care Machiavelli îl stabilește între viclenie și mijloacele violente. Dacă acestea din urmă sunt conduse de necesitate (dacă permit deci evitarea unei cruzimi mai îndelungate), ele constituie o formă a umanității. De ce ar trebui atunci principele să se învăluie în viclenie pentru a masca acte ce reprezintă răul cel mai mic, adică, de fapt, un bine? Chiar și cei mai inflexibili moraliști creștini au recunoscut întotdeauna legitimitatea circumstanțială a unor asemenea mijloace, similare instrumentelor chirurgiei care nu lezează corpul decât pentru a-l păstra în viață. Dacă Machiavelli ar fi fost numai un realist ce

amintea Principilor necesitatea de a folosi câteodată procedee care nu sunt tocmai blânde, nu l-ar fi invitat pe principe să aleagă calea răului conservând aparențele binelui; el ar fi fost îndreptățit să revendice pentru aceste procedee mai mult decât aparența binelui. Se cuvine deci să presupunem că Florentinul țintea către un alt scop; el insistă asupra celor două căi (cea a binelui și cea a răului) doar pentru a stabili că *Principele nu e Principe decât în virtutea intenției sale inițiale și premeditate de a fi dublu.*

Să revenim. Se cuvine ca Principele să înfățișeze totdeauna oamenilor o aparență umană, cea a Principelui cel bun. El trebuie însă să se arate capabil de a se comporta contrar acestor aparențe. Pentru Machiavelli deci, „a face răul" acoperă acest tip de acțiuni aflate în contradicție cu aparențele, întotdeauna bune. Așadar, atunci când vorbește despre rău, el nu se referă la ceea ce înțeleg prin acest termen moraliștii sau oamenii religioși, având în vedere nu negarea unei reguli, ci contradicția interioară conduitei și naturii Principelui. *Prin însăși poziția sa, natura Principelui nu ar putea fi unică.* Machiavelli îi cere Principelui o suficientă libertate de spirit pentru a părăsi calea binelui, tocmai ca *probă și garanție a plasticității indefinite a sufletului acestuia.* În acel moment, Principele poate dovedi că și-a învins dușmanul cel mai primejdios: obișnuința, sau mai precis, *habitus*-ul (aici utilizarea termenului tehnic se impune).

Principele tradițional se caracterizează prin deprinderea unui anumit număr de *habitus*-uri: tărie a sufletului, curaj, generozitate. Ce reprezintă un *habitus*? O libertate devenită natură, o virtute dacă dorim, dar înțeleasă în modul următor: Principele trebuie să-și disciplineze natura comună tuturor oamenilor pentru a dobândi trăsăturile durabile ce îl vor distinge de ceilalți. Noțiunea de habitus implică un fel de ridicare în grad din punct de vedere ontologic. Aptitudinea Principelui machiavellian de a alege răul reprezintă deci aptitudinea persoanei de a trăi fără habitus-uri. *În ființa acestuia, voința nu mai este menită să aducă toate facultățile umane sub domnia rațiunii, ci să le mențină dislocate:* „De aceea, trebuie ca spiritul lui să fie oricând gata să se îndrepte după cum îi poruncesc vânturile sorții și schimbările ei, și... să nu se îndepărteze

de ceea ce este bine, dacă poate, iar la nevoie să știe să facă răul" (cap. XVIII).

Ceea ce dovedește că acesta este centrul antropologiei machiavelliene, este faptul că această dualitate, această alternanță, această variabilitate se regăsesc și în simplul particular. Două texte sunt, din această perspectivă, deosebit de semnificative. La sfârșitul portretului făcut lui Lorenzo Magnificul (*Istoriile florentine* VIII, 26), Machiavelli scrie: „Cu greu putem vorbi despre vicii ce ar umbri atâtea calități: cel mult, putem regreta că a fost atât de minunat aservit plăcerilor lui Venus... Pe scurt, dacă înțelegem corect această viață pe jumătate gravă, pe jumătate voluptuoasă, am putea crede că existau într-însul două ființe diferite, unite printr-o legătură de neconceput."

Iar într-o scrisoare adresată lui Vettori, datată 31 ianuarie 1514, putem citi: „Cel care ne-ar vedea scrisorile, cinstite prieten, și diversitatea acestora, s-ar minuna peste măsură: și-ar putea închipui că suntem oameni gravi, întru totul devotați lucrurilor mărețe, că din inimile noastre nu pot izvorî alte gânduri decât cele pline de onoare și măreție. Dar mai apoi, întorcând pagina, aceiași oameni i-ar părea ușuratici, inconstanți, lascivi, supuși cu totul vanității. Iar dacă cineva judecă un asemenea mod de a fi ca unul nedemn, eu îl găsesc lăudabil, pentru că noi imităm natura care ea însăși este schimbătoare..."

Se cuvine, așadar, ca omul să se arate serios *in rebus publicis* și inconstant *in rebus Veneris*. Principele este în același timp vulpe și leu, iar omul care este Principe nu se poate dedica fără riscuri plăcerii: aceasta e legea naturii. Voința nu trebuie să transforme această natură într-o unitate armonioasă potrivit rațiunii; dimpotrivă, este chemată să înlăture tot ceea ce l-ar putea împiedica pe Principe în urmărirea șansei, iar pe simplul particular în cea a Naturii. Potrivit filosofiei tradiționale, sufletul se eliberează de soarta schimbătoare și devine capabil să răspundă adecvat modificărilor acesteia, numai în măsura în care își asigură propria consistență, propria integritate. În schimb, pentru Machiavelli, Principele sau omul comun nu-și pot câștiga puterea sau fericirea

decât deschizându-și sufletul variabilității infinite ce definește șansa și Natura.

Constatăm astfel că viziunea machiavelliană a acțiunii politice este una deosebit de înțeleaptă odată raportată la antropologie, la ideea despre natura umană pe care se întemeiază. În schimb, o analiză a *vicleniei* este în măsură să clarifice concepția lui Machiavelli despre condiția politică a omului, despre condiția acestuia în general.

Comentatorii florentinului au insistat asupra faptului că viclenia reprezintă în opinia lui principala resursă a acțiunii politice. Unii interpreți, surprinși de o asemenea idee, au încercat să explice această apreciere prin caracterul politicii italiene a epocii în care efectivele armate erau adesea deosebit de modeste (câteva mii de oameni cel mult, cel mai frecvent câteva sute sau zeci) și aproape egale ca număr, astfel încât viclenia putea dobândi o eficacitate de nesperat (sau de temut) în alte contexte politice. Alții, în numele unui realism întors împotriva pretinsului său inventator, au văzut în acest aspect al gândirii machiavelliene o greșeală de apreciere (în grad s-ar spune) ce poate fi corectată fără a pune în cauză fundamentele acestui realism: ar fi suficient ca forța să fie cât de cât repusă în drepturi. Acești comentatori se înșeală și se înșeală asupra centrului teoriei machiavelliene a acțiunii politice. Viclenia este, în ochii săi, *principala resursă a acțiunii politice* pentru că ea răspunde *esenței situației politice.* Cu alte cuvinte, viclenia nu trebuie interpretată în termeni de psihologie și nici măcar în termeni de tehnică de acțiune. Ea dezvăluie originalitatea politicii și filosofiei machiavelliene.

Am văzut că autorul nostru este interesat de trecerea de la condiția de simplu particular la cea de Principe. Or, „pentru a te ridica dintr-o condiție mediocră într-una de măreție, viclenia este mai utilă decât forța“ (*Discursuri* II, 13). Machiavelli începe astfel capitolul în cauză: „Cred că rareori sau chiar niciodată a putut cineva să schimbe o condiție mediocră în măreție fără a se folosi de viclenie, cu excepția cazurilor în care a intervenit ereditatea sau donația. Nu cred nici măcar că forța singură s-a dovedit vreodată suficientă. Se va constata însă că viclenia singură a dus

câteodată la reușită." Machiavelli pare să enunțe aici evidențe inofensive: un simplu particular – lipsit prin definiție de forță – nu poate dobândi suficientă forță decât ascunzându-și intenția de a câștiga puterea. De fapt, forța se caracterizează prin vizibilitate; viclenia subiectului politic o transformă în amenințare făcând-o invizibilă. Adoptând o asemenea cale, fără a-și dezvălui intențiile, Hieron devine șef al miliției Siracuzei. La momentul potrivit, el îi ucide pe notabili și preia puterea (*Principele*, cap VI). Chiar și acest exemplu este impur pentru că subiectul politic, în momentul în care se demască, dispune de o anumită forță. Cazul pur, ideal, în care omnipotența vicleniei devine manifestă, este cel al conspirației, căreia Machiavelli îi consacră cel mai lung capitol al întregii sale opere (*Discursuri* III, 6). Cea mai faimoasă conspirație este cea a lui Brutus cel Bătrân. Destul de curios, cazul nu este tratat în capitolul general dedicat conspirațiilor. Machiavelli îi rezervă un capitol special (*Discursuri* III, 2), sub un titlu enigmatic: *Cât de înțelept este să mimezi pentru un timp nebunia.*

Textul este deosebit de important pentru că dezvăluie concepția lui Machiavelli asupra raportului dintre om și putere, mai precis, dintre subiectul politic și locul puterii. Ne-am aștepta ca realismul său să așeze o anumită distanță între candidatul la putere și locul puterii: nu prea aproape pentru a nu fi prins într-o eventuală prăbușire, nu prea departe pentru a fi capabil de a prelua succesiunea. Or, el consideră această distanță imposibilă. În imaginea pe care și-o face despre corpul politic, nu există loc pentru o situație eminentă care să nu exprime puterea supremă, cea a Principelui. Machiavelli justifică ingrata neîncredere a Romei față de Scipion (*Discursuri* I, 29) explicând că „oamenii cât de cât de calitate nu pot alege să se țină deoparte, chiar și atunci când ar opta pentru aceasta și nu ar fi mânați de nici o ambiție" (*Discursuri* III, 2). De fapt, Machiavelli nu poate concepe un om „de oarecare calitate" lipsit de orice ambiție: suspiciunea pe care o inspiră este într-un anume fel întotdeauna fondată. Iată de ce.

Dacă există, în ochii autorului nostru, o conduită umană pe care pe drept o putem numi greșită, aceasta este cea inspirată de o ambiție superioară capacităților, de o excesivă dorință de putere.

O ambiție proporțională capacităților nu ar putea fi condamnată: „Dorința de cucerire este în adevăr un lucru foarte firesc și foarte obișnuit, iar aceia care pot să-i dea curs și care o și fac vor fi întotdeauna lăudați sau, oricum, nu vor fi dezaprobați: atunci însă când nu au putința și totuși vor să întreprindă cuceriri cu orice chip, greșesc și merită să fie dezaprobați" (*Principele*, cap. III).

Astfel, dacă ambiția este pe măsura naturii, Principii și Republicile se întemeiază pe o anumită excelență; iar cel care posedă o asemenea calitate este îndreptățit să risipească bănuielile prin viclenia potrivită. Cu alte cuvinte, necesară celui care dorește puterea, viclenia îi este, de fapt, indispensabilă pentru a îndepărta amenințarea ce planează asupra sa, chiar și atunci când nu urmărește preluarea puterii. Viclenia, ce putea părea numai o formă a purei inițiative umane, o manifestare a stăpânirii de sine, se dezvăluie *ca o formă de răspuns la necesitate*. Domeniul politic ignoră „adevărul obiectiv": el se găsește sub *domnia suspiciunii*. Așadar, chiar atunci când nu dorește puterea, omul de talent este nevoit să se comporte ca și când ar dori-o. Dacă viclenia reprezintă într-adevăr mijlocul prin care individul își poate schimba condiția, ea devine singurul mijloc prin care acesta își poate păstra condiția neschimbată; dar, fiind forțat să se folosească de viclenie pentru a-și prezerva condiția, el nu o poate păstra totuși cu totul neschimbată: condiția socială înglobează renume și recunoaștere, deci vizibilitate. Astfel, excluzând dintre ipoteze umilința degradantă, fiind vorba de o persoană de calitate, agentul în cauză este constrâns de însuși talentul său să ascundă acest talent pentru a-l putea păstra, să convertească viclenia defensivă în viclenie ofensivă: va întreprinde cucerirea puterii. În acest caz, suspiciunile puterii instituite devin justificate. Iată cercul infernal al raportului dintre subiectul politic și locul puterii. Pentru a se apăra de o bănuială nejustificată, acesta se vede nevoit să o confirme. În capitolul deja citat (*Discursuri* III, 2), Machiavelli transcrie părerea lui Titus Livius potrivit căreia Brutus nu ar fi mimat nebunia decât pentru „a trăi liniștit și a-și salva averea". Machiavelli dezaprobă o asemenea interpretare psihologică a comportamentului lui Brutus. Chiar dacă primul gest de a simula nebunia s-a justificat prin

dorința de a-și păstra averea, logica situației sale domină motivele psihologice: el va conspira pentru a-l ucide pe Principe. Părerea lui Titus Livius pe care Machiavelli înțelege să o contrazică îi servește pentru a confirma esențialul: chiar dacă Brutus nu dorea puterea, situația sa de subiect politic îl determina în mod necesar să treacă de la defensivă la ofensivă.

În acest fel, antropologia machiavelliană devine limpede. Spuneam mai sus că principele era obligat să-și mențină plasticitatea ființei, dualitatea acesteia, prin forța sa sufletească și că nu putea reuși decât prin duplicitate (viclenie). Putem adăuga că această duplicitate nu constituie rezultatul unei decizii a cărei inițiativă ar avea-o subiectul uman: acesta din urmă trebuie să devină dublu în primul rând pentru a se putea apăra. Principele, ajuns la putere, este nevoit să-și păstreze dualitatea la care l-a constrâns amenințarea. Ființa sa nu trebuie și nu poate dobândi liniștea ce ar face să dispară bănuielile și ar risipi amenințarea. De ce însă domnia suspiciunii nu poate fi distrusă sau măcar slăbită? *Pentru că oamenii trec de la o ambiție la alta.*

În *Discursuri* (I, 46), Machiavelli evocă excesele care au marcat rivalitatea patricienilor și a plebeilor în Roma antică: „Rațiunea acestor excese este aceea că, pentru a nu le mai fi frică, oamenii cred că este potrivit să provoace frică. Pentru nedreptățile pe care le fac, ei își pedepsesc adversarii, ca și cum ar fi necesar să existe întotdeauna opresori și oprimați."

Astfel, pentru a-și putea apăra condiția de diminuarea provocată prin viclenia modestiei, indispensabilă datorită suspiciunii, subiectul este nevoit să acceadă la o condiție superioară, moment în care același cerc infernal se reproduce. Iar aceasta se întâmplă, în fiecare caz, până când subiectul este înfrânt sau, dimpotrivă, atinge condiția supremă, cea de Principe. Dar nici acolo nu-și va găsi odihna pentru că va fi amenințat atât de ceilalți principi cât și de propriii supuși. Va fi amenințat de ceilalți principi pentru că același mecanism al vicleniei și al ambiției este activ și între corpuri politice, fie ele principate sau republici. Machiavelli o afirmă cu claritate în urmarea aceluiași text: „Vedem aici unul din

felurile în care republicile se pierd, și cum oamenii schimbă o ambiție pentru alta."

Iar în *Discursuri* (II, 13), scrie: „Republicile sunt nevoite să procedeze, și ele, în același fel în care principii sunt obligați să o facă de la primii lor pași către putere, și aceasta până când devin destul de puternice pentru a nu mai avea nevoie să recurgă la forță."

(În treacăt fie spus, aceste texte confirmă faptul că obiectul *Principelui* este identic cu cel al *Discursurilor*: cum poate subiectul politic (individual sau colectiv) să acceadă și să se mențină în locurile puterii?)

Se cuvine deci să examinăm acum mecanismul vicleniei, așa cum funcționează el în cazul ascensiunii unui corp politic. Exemplul invocat de Machiavelli este cel mai glorios cu putință: ridicarea Romei la statutul de Imperiu universal. În primul capitol al cărții a doua a *Discursurilor*, Machiavelli se întreabă: *Ce a contribuit mai mult la măreția Imperiului roman, virtutea sau Soarta?* El neagă validitatea opiniei lui Plutarh sau Titus Livius[1], potrivit căreia principalul factor al ascensiunii romane a fost Soarta. Argumentul principal al celor doi autori este următorul: niciodată Roma nu a avut de luptat simultan împotriva a doi adversari puternici („este mai degrabă efectul hazardului decât al virtuții"). Machiavelli recunoaște adevărul constatării ce le întemeiază argumentația; el adună chiar fapte istorice care o confirmă, însă, în același timp, adaugă: „Observați atât ordinea acestor războaie, cât și comportamentul romanilor: în toate, veți găsi norocul însoțit de tot atâta înțelepciune și virtute; veți descoperi astfel rațiunea secretă a soartei lor."

Machiavelli ne ajută se descoperim această „rațiune secretă" plecând de la cel mai celebru exemplu, cel al duelului dintre Roma și Cartagina.

„Ei (cartaginezii) dobândiseră deja faima și puterea, în vreme ce romanii se mai luptau încă cu samniții și toscanii...". Roma era pe atunci încă prea slabă pentru a putea fi percepută ca o amenin-

---

[1] Nu este sigur că Machiavelli atribuie această opinie lui Titus Livius: „Se pare (*E pare*) că Titus Livius adoptă și el această opinie...".

țarc. Mai mult chiar: „Se purtară cu Roma cum se poartă oricine cu cele ce se ridică; se aliară cu ea și îi căutară prietenia."

Totuși, romanii cuceresc tot ceea ce separă cele două imperii. Singurele forțe care îi mai puteau încă opri erau cele ale cartaginezilor, galilor, armatele lui Filip macedoneanul sau ale lui Antioh: „Fiecare dintre aceștia se baza pe faptul că romanii vor fi fie înfrânți de cel care va lupta la un moment dat împotriva lor, fie opriți la timp prin război sau prin tratate."

Cu alte cuvinte, există *o viclenie obiectivă a forței*. Fiecărui nivel al forței îi corespunde un nivel de vizibilitate și deci de amenințare. Iar atunci când Roma devine vizibilă ca forță și amenințare, este deja prea târziu. Din acel moment, ceea ce Plutarh numește *Soartă* nu este altceva decât suma condițiilor de percepție a forței ca amenințare într-un univers politic cu mai mulți actori (mai mult de doi). Nici cartaginezii, nici galii nu puteau ști că Roma va deveni Roma; tocmai de aceea ea a putut deveni ceea ce a devenit. Dacă Cartagina ar fi fost tot atât de bine constituită din punct de vedere politic și militar, pesemne că ea ar fi luat locul Romei. Astfel, ceea ce ne apare, retrospectiv privind, drept o împlinire ineluctabilă a unui destin fără egal este rezultatul acestei viclenii obiective a forței ce rămâne ascunsă ochiului prea puternic pentru a o lua în seamă și care îi divide pe cei destul de puternici pentru a-i percepe amenințarea. De altfel, este vorba despre o diviziune cu dublu sens: atât între corpuri politice, cât și în interiorul fiecărui corp politic divizat împotriva lui însuși, datorită ezitărilor sale de a alege între o politică a forței, întotdeauna riscantă, și o politică a concilierii ce se poate dovedi avantajoasă.

Suntem astfel confruntați cu un nou caracter al acestei viclenii pe care o numisem, în cazul subiectului politic individual, *necesară sau defensivă*, și pe care m-am simțit nevoit să o numesc aici *obiectivă*. În ambele cazuri, noțiunea de viclenie nu sugerează stăpânirea de sine a unui subiect politic, ce ar asigura realizarea unei intenții îndelungate prin manipularea atotputernică a aparențelor pe care le afișează, ci provocarea învăluită într-o situație de dezechilibru, din care subiectul nu poate ieși intact decât ca învingător, înaintea unei lupte apropiate.

Că ne aflăm chiar în centrul paradigmei machiavelliene o confirmă chiar afirmațiile autorului referitoare la acțiunea ofensivă și la cea defensivă, la expansiunea și la replierea corpurilor politice din capitolul al VI-lea al primei cărți a *Discursurilor*: „Dacă cineva ar voi să reîntemeieze o republică, el ar trebui să vadă dacă dorește ca aceasta să-și mărească cuceririle și puterea sau să se închidă în interiorul unor granițe precise."

În primul caz, se cuvine ca Roma să fie luată drept model; în cel de-al doilea, modelul va fi Sparta sau Veneția. Însă alegerea modelului Spartei sau al Veneției se dovedește nefericită. De ce?

„După cum toate lucrurile pământului se găsesc într-o continuă mișcare și nu pot rămâne fixe, această instabilitate le face fie să urce, fie să coboare. Necesitatea trimite adesea către un scop pe care rațiunea era departe de a-l ținti; ați organizat o republică destinată să se mențină fără a se extinde, însă necesitatea o forțează să se extindă împotriva scopului instituirii sale."

Necesitatea invocată aici de Machiavelli se naște din această suspiciune, din această amenințare inevitabilă la care este supus orice subiect politic. Așadar, alegerea cea mai înțeleaptă și în același timp cea mai onorabilă cere ca instituirea Republicii să ia în seamă această suspiciune, adică să facă Republica aptă pentru război și cucerire.

Regăsim aici mecanismul ce îl transforma pe orice om de calitate în conspirator. Aici, același mecanism transformă orice cetate cât de cât puternică într-o candidată la statutul de imperiu. Nu o răutate a propriei lor naturi îi determină pe oameni să conspire și pe state să ducă războaie: simplul fapt al existenței lor îi confruntă cu această amenințare pe care Machiavelli o numește necesitate. Iar violența și cruzimea lumii nu sunt născute din răutatea fiecăruia, ci din pluralitatea existențelor separate.

Numai păstrându-ne privirea asupra acestui centru putem înțelege de ce și în ce măsură teoria machiavelliană poate fi numită *democratică*.

Deoarece este mai înțelept și mai onorabil să iei partea necesității alegând o politică a cuceririi, este necesar să faci apel la număr. Iar din moment ce poporul este numeros și activ, se cuvine

ca dispoziția acestuia să fie observată, se cuvine deci ca lupta de clasă din interiorul corpului politic să fie acceptată. Așa ceva a făcut Roma prin instituționalizarea conflictului dintre patricieni și plebei: „Distrugerea rădăcinilor certurilor romane însemna în același timp distrugerea rădăcinilor puterii Romei“ (*Discursuri* I, 6).

Politica machiavelliană este deci democratică în acest prim sens: ea deduce consecințele vicleniei obiective din forță.

Politica machiavelliană este democratică și într-un al doilea sens. Contrar tradiției aristocratice ce plasează cauza tulburărilor interioare în cupiditatea poporului, Machiavelli o așază mai degrabă în aviditatea celor Mari. De fapt, în interiorul corpului politic, cei Mari se găsesc în situația definită mai sus ca viclenie obiectivă a forței: „Și una și cealaltă dintre cele două pasiuni[1] poate fi cauză a celor mai mari tulburări. Se pare totuși că acestea sunt provocate cel mai adesea de cel care posedă, pentru că frica de a pierde naște gesturi la fel violente ca și dorința de a dobândi. Omul nu se crede asigurat în ceea ce posedă deja decât prin noi câștiguri; iar acestea din urmă reprezintă tot atâtea mijloace de forță și de putere la dispoziția lui...“ (*Discursuri* I, 5).

Din moment ce lupta claselor nu-și poate găsi rezolvarea în victoria unei sau alteia dintre cele două tabere (în cazul în care nu provoacă ruina întregului corp), revendicările poporului trebuie îndreptățite, iar cele ale aristocrației moderate. Înțelegem astfel că, pentru Machiavelli, clasa ca atare nu constituie un subiect politic: contrar subiectului individual și celui colectiv (cetatea sau statul), ea nu poate accede în locurile puterii în care să dispună de o deplină utilizare a forței și de monopolul acestei utilizări. Sau, în cazul în care clasa deja conducătoare (nu poate fi, de fapt, vorba decât despre aceasta) preia puterea, ea închide cetatea asupra ei înseși și o lasă pradă necesității, mod prin care ne reîntoarcem la punctul de plecare.

Pe scurt, există trei tipuri de agenți politici: individul, clasa, Republica (sau Principele). Numai doi constituie adevărate su-

---

[1] Machiavelli distinge între pasiunea de a dobândi (pasiunea poporului) și pasiunea de a conserva o posesiune (pasiunea celor bogați).

biecte politice (adică au acces la locurile puterii): individul și Republica. Clasa nu este decât un agent în interiorul subiectului politic colectiv. Clasa conducătoare este, prin situare, primejdioasă pentru capacitatea de inițiativă politică a corpului căruia îi aparține: neputând accede singură în locurile puterii (căci nu poate avea o existență separată de cea a poporului), ea are, simultan, prea multă și prea puțină putere. Simțindu-se amenințată de popor, ea este condusă de voința și dispune de puterea de a-l oprima. Grija sa pentru întregul corp politic tinde deci să fie absorbită de zelul pentru interesele particulare. Dezacordul dintre clase nu este totuși dăunător prin el însuși: bine folosit și, ca să spunem astfel, instituționalizat, el își găsește o rezolvare creatoare într-o politică externă activă și, să o spunem drept, imperialistă. Potrivit lui Machiavelli, democrația nu poate fi decât imperialistă, și tocmai de aceea are datoria de a fi astfel.

Am deslușit astfel temeiul schimbării lucrurilor umane, cauza fundamentală a acestei schimbări. De ce se schimbă și se vor schimba întotdeauna lucrurile umane? Deoarece cunoașterea umană este limitată. Există un prag de vizibilitate dincolo de care subiectul politic devine orb; mai precis, el este orb pentru că nu există încă nimic de văzut. Este ceea ce am numit viclenia obiectivă a forței. Tocmai de aceea, istoria este întotdeauna imprevizibilă: ea este martorul permanent al nașterii și creșterii unor noi corpuri politice. Caracterul imprevizibil al istoriei se datorează mai mult necesității ce locuiește în interiorul său decât liberului arbitru și inițiativei umane. Singura libertate semnificativă a oamenilor în domeniul politic este aceea de a urma necesitatea. În aceste condiții, rândurile în care Machiavelli invită subiectul politic să „învingă Soarta“ nu trebuie să ne inducă în eroare. Nu este vorba atât despre o stăpânire a necesității sau a Soartei, cât despre o replică, iar această replică se materializează în extindere: extindere a spațiului dominat de o unitate politică, creștere a puterii subiectului politic. Dezechilibrele induse de Soartă nu pot fi „învinse“ decât prin extindere. Corpul politic nu ar putea forma o totalitate deplină decât cu prețul renunțării la putere, adică, în ultimă instanță, la existență. Așadar, Machiavelli nu este un doc-

trinar al puterii, un apologet al forței. Fenomenele puterii sunt fenomene inevitabile și esențiale, dar, dintr-o anumită perspectivă, fenomene secundare. Omul este condamnat la putere tocmai datorită slăbiciunii sale originare. Simplul fapt al existenței sale ca subiect politic presupune creșterea continuă a puterii sale.

Cum are loc însă această deschidere către necesitate în cazul subiectului politic individual? Mai întâi, așa cum am văzut, prin ambiția – inevitabilă pentru cel care posedă „o anumită excelență" – de a fi principe și prin conspirația care permite, eventual, satisfacerea acestei ambiții. Aceasta presupune divizarea sufletului. Afirmațiile lui Machiavelli asupra dublei naturi a principelui se regăsesc în capitolul al XVIII-lea intitulat: *Cum trebuie să-și țină cuvântul un Principe*. Principele nu poate și nu trebuie să-și păstreze cuvântul dat, căci ar însemna să se lase în voia necesității precum Republica ce nu se organizează pentru cuceriri. De ce aptitudinea de a-și trăda angajamentele rezumă, pentru a spune așa, viclenia necesară a Principelui? Mai întâi, bineînțeles, pentru că orice fel de viclenie implică într-un fel sau altul încălcarea cuvântului dat, chiar și atunci când e vorba de un legământ implicit precum cel, presupus între oameni, de a spune adevărul. Dar mai ales pentru că cuvântul dat angajează viitorul, cel care, în viziunea lui Machiavelli, nu poate fi cunoscut, cel care este supus vicleniei obiective a forței. Dacă există deci ceva ce Principele nu poate ști, aceasta este ceea ce va trebui el să facă. Pentru că nu poate *cunoaște* viitorul (Republica se află, de altfel, în aceeași situație), el este nevoit să *fie în măsură să replice* celor pe care acesta le va aduce. Concepția tradițională definește cunoașterea ca adecvare a inteligenței și a lucrului, subiectul construind în el însuși identicul obiectului. Într-un mod analog, viclenia subiectivă a Principelui răspunde, identic sau simetric, vicleniei obiective a lucrurilor. Și așa cum cetatea se pregătește pentru a replica unui eveniment printr-o anumită construcție interioară, la fel, Principele devine capabil să facă față soartei printr-o anumită constituție a sufletului: „De aceea, e necesar ca spiritul lui să fie oricând gata să se îndrepte după cum îi poruncesc vânturile sorții și schimbările ei și (...) să nu se îndepărteze de ceea ce este bine, dacă poate, iar la nevoie să știe să facă răul" (*Principele* XVIII).

Cetatea bine constituită face față evenimentelor dându-le curs în sânul ei, făcând loc numărului. Principele face față evenimentelor pregătindu-se să răspundă răutății lucrurilor și oamenilor prin propria răutate. În fapt, numai lucrurile asemănătoare pot avea efect unul asupra celuilalt.

Pentru a clarifica aceste puncte decisive și delicate, trebuie să precizăm la ce se referă Machiavelli atunci când vorbește despre Soartă.

Noțiunea de *Soartă* nu este o noțiune comună, aflată la dispoziția tuturor autorilor, conotând o semnificație universal acceptată. Ea reprezintă indicele și, într-un anumit fel, soluția unei probleme specifice pe care o avea de înfruntat acea mișcare de gândire și acțiune pe care istoricii o numesc „umanism civic florentin". Această problemă specifică este *problema particularității* (evenimentului, regimului) și a raportului dintre lucrurile particulare (individ și eveniment, un anumit regim și un anumit eveniment). Regăsim într-o altă perspectivă dilema filosofiei grecești: realitățile nu pot fi decât particulare, iar împlinirea umană nu are loc decât prin realizarea universalului.

Cum se conciliază particularul și universalul în cetatea clasică (greacă)? Cetatea clasică este un corp particular, un individ asociat unui anumit loc și unui anumit moment. Cum poate ea împlini universalitatea vocației umane? Ea se sustrage idiotismului, paradoxal, prin autarhie. În fapt, prin autarhie, ea constituie un fel de cosmos, mai precis un macrocosmos în care microcosmosul uman își poate actualiza facultățile. Cetatea se reprezintă ca o imagine reală, o proiecție efectivă a naturii umane în întregul său, deci a universalului. Ideea platoniciană de a face să corespundă fiecărei clase sociale o facultate dominantă (spirit, inimă sau pântec) este destul de clară în această privință[1].

Cum se raportează însă lumea medievală la particularitatea regimului sau a evenimentului? Cu ajutorul a două noțiuni: Tra-

---

[1] Totuși, la Aristotel cel puțin, cetatea (și deci existența politică) rămâne afectată în substanța sa de *particularitatea* sa ireductibilă. Numai filosofia poate accede pe deplin la universalitate.

diție și Providență. Acestea reprezintă cele două modalități de a face față sfidării particularității. Pe de-o parte, particularul este învăluit în țesătura timpului. Durata aduce o motivație suficientă a existenței, ea justifică. Pe de altă parte, ideea de Providență raportează noul la un plan necunoscut, dar categoric salutar al divinității. Între cele două noțiuni, Tradiție și Providență, nu există nici o legătură analitică, ci numai o afinitate sau, mai puțin chiar, doar o compatibilitate: însă două mari idei (fiecare extrem de bogată din punct de vedere afectiv), dacă sunt compatibile, se sprijină una pe alta.

Unde se găsește, din această perspectivă, Italia lui Machiavelli?

Modalitatea clasică de rezolvare a problemei particularității nu mai poate fi validă: în concepția creștină, natura umană nu-și desăvârșește actualizarea capacităților sale decât dincolo de moarte[1]. Se mai poate oare spune că, așa cum se petrecea în Evul Mediu, fiecare corp politic poartă răspunderea propriei particularități, rezolvată prin armonia celor două serii, Tradiție și Providență? Nu, pentru că armonia dintre Tradiție și Providență este sfărâmată; vom vedea că ideea de Soartă s-a născut tocmai din această ruptură și pentru a o întâmpina. Cauza rupturii poate fi cu ușurință identificată: este vorba *despre puterea temporală a pontifilor*. Ne aflăm chiar în nucleul istoric, pasional și intelectual al gândirii lui Machiavelli.

Întreaga sa operă mărturisește despre modul în care puterea politică a Papalității deregleză, într-un fel sau altul, toate busolele Italiei și chiar ale Europei: datorită ei, Ludovic al XII-lea al Franței, regele celui mai puternic și mai bine organizat regat, comite cele mai incredibile greșeli, care împiedică un asasinat ușor, salutar și glorios – mai precis, cel al papei – oprind un condotier de altfel incestuos și paricid; datorită ei, principii regatelor ecleziastice domnesc fără a guverna:

---

[1] Mai precis, ceea ce nu constituia, eventual, decât desăvârșirea excepțională și precară a unei personalități rare (filosoful) devine vocație a tuturor și, deci, își schimbă sensul.

„Aceștia sunt singurii principi care au state și nu le apără; au supuși și nu-i guvernează; statele lor, cu toate că nu sunt apărate, nu le sunt luate..." (*Principele*, cap. XI). Timpul se scurge fără a-și părăsi matca.

Machiavelli își propune deci să înțeleagă o astfel de stare a lucrurilor ce golește de orice fel de sens existența politică a italienilor și încearcă să o reformeze.

Caracterul crucial al acestui aspect este confirmat prin examenul la care este supusă problematica celui mai important dintre interlocutorii săi contemporani: Savonarola.

În ce constă însă teoria politică a lui Savonarola[1]? Și ea își asumă sarcina de a răspunde provocării particularității, a particularității florentine.

Pentru Savonarola, potrivit tradiției thomiste, monarhia reprezintă regimul ideal, însă *circumstanțele istorice* au făcut ca Republica să fie regimul „natural" al Florenței. Așadar, circumstanța (sau Soarta) intră în contradicție cu universalul. Pentru a le concilia, se cuvine să ne ridicăm la un nivel superior pentru a vedea în soartă Grația. Astfel, circumstanțele prezente – bineînțeles, este vorba în special despre invadarea Italiei de către francezi în 1494 – reflectă o particularitate superioară în demnitate universalității raționale a regimului monarhic ideal: ele devin manifestarea voinței lui Dumnezeu și a lui Christos-Rege al Florenței. În acest caz, el a dorit pedepsirea florentinilor pentru păcatele lor. Monarhia rămâne cel mai bun regim, însă pentru Florența – care a găsit în Republică o a doua natură – nu poate fi vorba decât despre monarhia lui Christos. Instituțiile *republicane* trebuie deci subordonate voinței *monarhice* a lui Christos. A guverna această cetate, a-i reforma regimul corupt, toate acestea presupun – și este vorba aici despre o necesitate politică – cunoașterea voințelor *particulare* ale lui Dumnezeu: Savonarola este *profet*.

---

[1] Asupra acestui subiect, v., printre altele, D. Weinstein, *Savonarole et Florence* (Calmann-Lévy, 1973); F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini* (Princeton); și mai ales J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment* (Princeton, 1975).

Se cuvine, deci, să tratăm cu seriozitate intelectuală noțiunea de profeție la Machiavelli fără a-i restrânge înțelesul la un artificiu oratoric. Faptul că Savonarola se prezintă florentinilor în calitate de profet nu reprezintă pentru marele Secretar – și nu trebuie să reprezinte nici pentru noi – o idiosincrazie ridicolă sau mișcătoare; este rezultatul unui demers intelectual sistematic care nu a reușit să răspundă sfidării evenimentului, dar a încercat să o facă. De fapt, putem citi în capitolul al VI-lea al *Principelui* următoarele: „Așa cum i s-a întâmplat în vremurile noastre lui Girolamo Savonarola, care s-a prăbușit chiar în timpul orânduirilor noi întemeiate de el...".

Savonarola aparține, deci, rarei categorii glorioase a fondatorilor de „ordini noi", a celor care s-au dedicat celei mai importante încercări permise oamenilor.

Pentru Savonarola, ca și pentru Machiavelli și pentru restul italienilor, evenimentul este invazia trupelor lui Carol al VIII-lea, eveniment devenit posibil, chemat, ca să spunem așa, de păcatele de care se făcuse vinovată Italia. Păcate înțelese în sens obișnuit, religios, de către Frate, într-un sens nou, politic și militar, de către Secretar. Nu trebuie însă să opunem prea repede realismul operatoriu al lui Machiavelli misticismului lui Savonarola. Este vorba, în ambele cazuri, de a avea din nou controlul intelectual și practic asupra evenimentului eliberat acum, inasimilabil nici de către Tradiție, nici de către Providență (cel puțin în accepțiunea creștină obișnuită a acestui ultim termen, pe care Savonarola îl reinterpretează într-o perspectivă apocaliptică, cea pe care Biserica o combătuse și pe care urma să o combată și să o învingă prin persoana acestuia). Cei doi cad, așadar, de acord mai mult decât se spune de obicei (este de la sine înțeles că profunda antipatie personală a lui Machiavelli pentru călugăr nu a fost luată în considerație aici): și pentru Savonarola, păcatele Italiei sunt înainte de toate *păcatele papalității*.

O analiză detaliată a criticii pe care Machiavelli o adresează acțiunilor acestui corp politic inclasabil care este papalitatea nu și-ar putea găsi locul aici. Mă voi limita așadar la examinarea unui text de obicei neglijat, așa cum e, de altfel, întreaga operă

căreia îi aparține; este vorba despre capitolul al XIX-lea al primei cărți a *Istoriilor florentine*, intitulat *Cum și-au câștigat papii puterea*. Autorul nostru distinge două faze: „Fiind cei dintâi după sfântul Petru, ei erau profund respectați de oameni pentru viața lor cucernică și pentru minunile pe care le făceau... Cu toate acestea..., papii nu au putut să dobândească altă putere decât aceea pe care și-o câștigau prin respectul cuvenit obiceiurilor și învățăturii lor."

Puterea papilor rămâne, deci, de natură strict spirituală. Machiavelli aduce într-un mod delicat dovada: „În celelalte privințe, ei ascultau fie de împărați, fie de rege, și uneori au fost uciși de aceștia, sau folosiți de ei ca slujitori în acțiunile lor."

Un asemenea tip de text este deosebit de important prin clarificarea pe care o aduce asupra faptului că Machiavelli vizează în primul rând puterea spirituală a papilor. El se interesează, de fapt, de creșterea efectelor temporale ale acestei puteri spirituale (efecte devenite independente de cauza lor). De unde o a doua etapă: „...și cum, pe de altă parte, puterea lombarzilor creștea, el [papa] se gândi că trebuie să caute alte ajutoare și pentru aceasta se adresă Franței și regilor ei. Astfel, toate războaiele pe care le-au purtat mai pe urmă barbarii în Italia au fost cauzate în cea mai mare parte de către papi, și toți barbarii care au cotropit-o au fost chemați, de cele mai multe ori, de aceștia. Și această situație continuă până în zilele noastre; ceea ce a făcut și face ca Italia să fie lipsită de unitate și fără putere. De aceea, înfățișând lucrurile petrecute din vremurile acelea până astăzi, nu vom mai arăta decăderea imperiului, care s-a prăbușit cu totul la pământ, ci mărirea papilor..."

Există aici loc pentru o obiecție. Prin nivelul de putere politică și de corupție morală la care au ajuns, nu pot fi oare papii considerați drept suverani temporali asemănători celorlalți? A le oferi un statut aparte nu reprezintă oare o concesie în fața prejudecăților? Nu, răspunde Machiavelli, pentru că, prin natura lor, „ei sunt expuși atacului și puterii celorlalți" (*ibidem*).

Puterea lor efectivă este mediată de opinie; ei nu îi influențează pe principi decât prin prestigiul pe care îl păstrează în ochii popoarelor acestora. Pontifii nu au și nu pot deține o putere precum

cea a armelor: „Cu toate acestea, în timp ce Papa se bucura de atâta autoritate față de principii din afara teritoriilor, el nu izbutea să se facă ascultat de poporul Romei, pe care nu a putut să-l înduplece nici măcar să-l lase să stea la Roma, cu toate că îi făgădui să se ocupe numai de cele bisericești: într-atâta de mult se întâmplă ca lucrurile impunătoare prin simpla lor înfățișare să inspire mai multă teamă celor aflați departe decât celor ce le sunt aproape" (*Istoriile florentine* I, 19).

Puterea papilor se exercită astfel într-un mod contrar naturii fizice sau mecanice a puterii politice; ordinea naturală a aproapelui și a îndepărtatului este răsturnată. Este literalmente vorba despre o lume răsturnată deoarece atracția puterii este proporțională distanței.

Cu alte cuvinte, nu Papa este cel care poate fi considerat drept un principe ca toți ceilalți, ci principii italieni sunt cei care au devenit asemănători Papei: ei luptă cu armele altuia, își angajează *condottieri.* Noțiunea machiavelliană de corupție desemnează *acest sens răsturnat.*

Așadar, situația politică și-a părăsit albia sa naturală; asistăm la războaie care nu ucid, la înfrângeri din care te salvezi deschizând punga: observăm principi – ecleziastici – care nu cunosc sancțiunea naturală a propriei lor incompetențe. Căci dacă ordinea naturală a politicii este răsturnată, trebuie adăugat că ceea ce am putea numi principiul său activ este slăbit. În viziunea lui Machiavelli, acest principiu activ al ordinii politice se numește *necesitate.* De fapt, necesitatea este, pentru el, stăpână a ordinii și a virtuții (în sensul politic și militar al termenului). Încă de la începutul *Discursurilor* (I, 1), el scrie: „Or, oamenii muncind fie prin necesitate, fie prin alegere, observăm că virtutea este cea mai puternică acolo unde alegerea a jucat rolul cel mai mic."

În Italia secolului al XVI-lea, această stăpână a ordinii a fost în mod deplorabil lipsită de forță. De cine? Aici Machiavelli atacă direct substanța morală și spirituală a creștinismului. Nu mai este vorba numai despre puterea temporală a Papilor. Textul cel mai clar în această privință se găsește în *Arta războiului* (II, 13). La întrebarea: *De ce s-a stins virtutea militară astăzi?*, Machiavelli

răspunde prin vocea lui Fabrizio: „...se cuvine să acuzăm noile moravuri introduse de religia creştină. Nu mai există în zilele noastre aceeaşi necesitate de a rezista adversarului."

Popoarele antice, explică apoi Fabrizio, erau supuse unei teribile legi a războiului: oraşe distruse, învinşi masacraţi sau deportaţi... „Astăzi toate aceste temeri au dispărut în mare parte: viaţa învinşilor este aproape întotdeauna respectată... Un oraş se poate răzvrăti de zeci de ori, el nu este niciodată distrus."

Astfel, popoarele moderne nu se mai pliază disciplinei militare şi politice indispensabile pentru a face faţă unor pericole ce nu mai există.

Cum se poate reforma această situaţie? Cum se poate răspunde acestei noi puteri perturbatoare pe care Machiavelli o numeşte Soartă? Cum se poate restaura violenţa ordonatoare şi binefăcătoare pe care necesitatea trebuia să o exercite asupra oamenilor? Cum se poate pune capăt deplorabilei lipse de vulnerabilitate a unor principi a căror legitimitate este de o atât de absurdă natură încât ei nu sunt nevoiţi să-şi justifice prin acte dreptul de a guverna? Cunoaştem răspunsul general al lui Machiavelli: este nevoie ca un principe nou să instaureze o nouă ordine cu preţul unui nou tip de acţiune. Care însă ar trebui să fie acest tip nou de acţiune?

Am văzut că, în ochii săi, dezordinea politică a epocii îşi găseşte originile principale în slăbirea puterii de constrângere a necesităţii. Se cuvine, deci, ca această putere să fie readusă la viaţă. Pentru că necesitatea imaginată de Machiavelli se manifestă, în cazul omului, sub forma ameninţării cu o moarte violentă, se cuvine ca această ameninţare să fie reînnoită. Numele tipului de acţiune politică adaptată acestei sarcini este cunoscut: *teroarea*. Noua ordine machiavelliană se întemeiază ea oare în mod fundamental pe teroare? Cu siguranţă[1]. Numeroase texte o confirmă. Acesta este adevăratul sens al spuselor pe care Machiavelli le atribuie lui Brutus, „părintele libertăţii" (*Discursuri*, III, 1-3). Pentru

---

[1] Cf. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, în special p. 167 (Washington Press, 1969).

a clarifica înțelesul machiavellian al terorii, vom analiza alte două texte, încă și mai semnificative din acest punct de vedere:

Primul este, potrivit opiniei lui Leo Strauss, „cel mai machiavellian" dintre textele lui Machiavelli. Este vorba despre discursul unui conducător al *Ciompilor* (micii artizani și muncitori textili florentini răsculați în secolul al XIV-lea) despre care autorul nostru povestește, sau mai degrabă inventează, în capitolul al XIII-lea al cărții a III-a a *Istoriilor Florentine*. Istoriografia confirmă faptul că spusele acestui conducător îi aparțin în realitate lui Machiavelli: cronicile revoltei Ciompilor nu raportează despre un asemenea discurs și nici măcar despre unul asemănător. Circumstanțele acestui discurs sunt următoarele: Ciompii comiseseră mai multe acte de violență (incendii, asasinate...); înfricoșați de cele făcute, ei se arată indeciși în privința conduitei viitoare. Iată miezul argumentației conducătorului lor: ați făcut prea multe pentru a mai putea spera în iertare, prea puțin însă pentru a provoca într-adevăr teama. Înmulțiți-vă deci crimele; cu cât sunt mai multe crime și mai mulți vinovați, cu atât vinovăția este mai mică. Și astfel, vă veți afla în situația de a vă impune condițiile Seniorieі. Pentru noi, cel mai interesant pasaj este acela în care conducătorul respinge obiecțiile de conștiință ridicate de câțiva dintre cei revoltați: „Conștiința și blamul public nu trebuie să vă sperie... Iar de conștiință nu trebuie să ținem seama, deoarece noi, care cunoaștem frica de foame și frica de închisoare, nu putem și nu trebuie să cunoaștem frica de infern și să-i facem loc în inima noastră."

Al doilea text este cel al capitolului al XV-lea din prima carte a *Discursurilor*, unul dintre pasajele cele mai surprinzătoare ale lui Machiavelli, saturat de subînțelesuri. Textul în cauză se situează in interiorul unui curent de gândire menit în mod oficial să stabilească utilitatea religiei în ordinea politică. Samniții, aflați sub presiunea romană și găsindu-se într-o situație disperată, aleg prin jurământ lupta sau moartea: „Cel ce ar fi încălcat jurământul și-ar fi atras asupra sa, a părinților săi, asupra urmașilor celor mai îndepărtați, răzbunarea datorată sperjurului." Soldații romani sunt înfricoșați; consulul acestora, Papirius, îi încurajează astfel: „Un asemenea jurământ ar trebui să-l îngrozească pe cel care îl face și nu să-i dea curaj. De fapt, ei au a se teme în același timp și de zei,

și de concetățenii lor, și de dușmani. Samniții fură învinși...". În ambele texte, Machiavelli scoate în evidență dezastruoasele efecte politice sau militare pe care le produce teama de Infern, Teroarea religioasă. Frica suplimentară provocată de credințele religioase anulează efectele benefice ale fricii naturale de moarte. Amenințarea sa primară și fizică își este sieși suficientă. De fapt, Machiavelli urmărea să arate că nu trebuie instituite echivalente ale statelor pontificale în sufletul cetățenilor. Am putea poate spune că, în opinia sa, singura *teroare* adevărată este cea născută din religie, căci ea deranjează comportamentele raționale și salutare suscitate de frica naturală de moarte violentă. Omul nu are de ales între teamă și pace, ci între două tipuri de frică: teama religioasă care distruge posibilitățile de a întemeia o ordine politică sănătoasă și teama firească, singura care permite instituirea unei asemenea ordini. Astfel, anticele și beneficele legi ale războiului și ale politicii își vor recăpăta forța asupra oamenilor. Cuvintele conducătorului Ciompilor sunt clare: trebuie, deci trebuie; necesitatea, sub forma fricii naturale de moartea violentă constituie resortul și regula acțiunii politice și militare. Politica machiavelliană nu presupune, deci, exaltarea arbitrariului terorii Principelui sau a Republicii pentru că teroarea despre care este vorba reprezintă, dimpotrivă, singura garanție a ordinii politice și a unei conduite raționale în acest domeniu.

Suntem adesea uimiți, și pe bună dreptate, de insistența și chiar de insolența cu care Machiavelli recomandă folosirea mijloacelor violente. Găsim aici un element de răspuns. Violența politică sau militară este ecoul uman al violenței originare, al necesității ucigătoare. Însă oamenii, *Christo regnante*, au uitat de viața ordonată de necesitate; situația lor politică este contrară firii; credințele lor, evaluările lor morale interzic accesul în regatul necesității. Demersul lui Machiavelli, care urmărește să ne redeschidă porțile acestui regat, este, deci, în mod inevitabil, un *demers al transgresiunii*, care implică valorizarea pragului dintre cele două lumi. Cu alte cuvinte, hotărârea principelui de „a face, la nevoie, răul" reprezintă încercarea la care este supusă cunoașterea acestuia, ordalia care îi garantează triumful asupra celui de-al

doilea tip de teamă (teama religioasă), cea care confirmă faptul că, datorită lui, salutara frică de moarte va constrânge acțiunea umană la măreție.

Mai rămâne însă o gravă dificultate, decisivă poate, dar pe care Machiavelli nu ar putea-o lua în seamă pentru că ea se contopește chiar cu ținta pe care el o urmărește. Iată despre ce este vorba: din moment ce ceea ce era dat prin natură, din moment ce elementul a cărui caracteristică esențială, a cărei rațiune de existență a efectului benefic era sustragerea de sub puterea și voința omului, trebuie *reactivat de omul însuși*, condițiile raportului omului cu necesitatea naturală nu sunt oare ele radical modificate? Să admitem că Anticii cunoscuseră efectele politice salutare ale necesității și că Modernii sunt victimele slăbirii puterii necesității. Însă această transformare nu este ea oare, într-un anume sens, ireversibilă, de vreme ce rezultatul efortului uman de a reactiva necesitatea va fi cu siguranță diferit de această necesitate independentă de voința umană și, chiar din acest motiv, salutară? Altfel spus, *a dori* puterea necesității reprezintă cu totul altceva decât *a fi supus* acestei puteri. Nu necesitatea este cea care îl constrânge pe Machiavelli să dorească necesitatea, ci o alegere intelectuală. Din acest moment, a alege domnia necesității (pe care ar fi obligați să o recreeze) ar însemna, în cazul Modernilor, a se lăsa în voia unui arbitrariu și a unei dezordini poate nu mai puțin grave decât cele pe care Machiavelli le reproșează epocii sale. Se supune omul machiavellian necesității, sau unei *idei* a necesității căreia el *dorește* să i se supună? Am putea, în acest caz, susține că noua teamă machiavelliană nu este decât o nouă versiune a vechii frici religioase așa cum o concepe și o denunță Machiavelli: ea se adaugă fricii naturale și îi perturbă efectele. Poate că necesitatea, care ar fi menită, în ochii lui Machiavelli, să guverneze noua ordine politică eliberată de influențele vechii religii, nu constituie decât conceptul-cheie al unei noi *religii* politice, o religie înțeleasă nu în sens tradițional, ci în sens machiavellian.

Am examinat problema particularității în gândirea lui Machiavelli. Nu am studiat-o până acum decât din perspectiva

evenimentului, a Soartei. Or, dificultatea problemei este la fel de gravă – și, într-un mod mai direct, pasional dramatică – în privința persoanei Principelui. Cum anume, în calitate de subiect politic, poate și trebuie acesta să-și asume particularitatea sa de ființă umană? În Italia războaielor, în urma disoluției armoniei dintre Tradiție și Providență, el nu-și poate topi și valoriza particularitatea în absolutul simbolului; e, de fapt, ceea ce fac în epocă regii Franței sau ai Spaniei. Principele italian nu se poate bucura de clauza franceză – atât de admirată de autorul nostru – a excluderii din universul comun: „Regele nu poate păți rușine."

El nu își poate încă topi particularitatea în impersonalitatea statului. Principele este complet *descoperit*. Or, el este prins în limitele personalității sale (în limbajul lui Machiavelli: natura umană nu presupune că cineva s-ar putea bucura de toate calitățile). Singura posibilitate care i se oferă este aceea de a afișa o *imagine convențională* a principelui pios și respectuos față de cuvântul dat.

În calitate de subiect politic pur, principele este nevoit să se comporte potrivit necesității. În calitate de subiect politic limitat într-o persoană particulară, el trebuie să se încredințeze vicleniei convenției. Mișcarea pe care o descrie Machiavelli și ale cărei legi încearcă să le codifice – cum poți deveni din simplu particular principe? – se supune unui anumit număr de constrângeri; aceste constrângeri își prelungesc efectele după însușirea principatului. Viclenia, pusă în operă în tentativa de cucerire a puterii, rămâne în continuare indispensabilă pentru că locul puterii nu este protejat nici de simbolismul religios, nici de ideea emergentă a raționalității statului: locul puterii se află întotdeauna în pericol de a fi subminat de particularitatea principelui.

Am încercat mai sus să definesc diferența dintre concepția clasică și concepția machiavelliană asupra naturii principelui. În primul caz, integrarea tuturor facultăților sub guvernarea rațiunii și a habitus-ului ce fixează în excelență variabilitatea naturală a ființei umane; în al doilea caz, variabilitatea nedefinită „a tuturor vânturilor Soartei" și dislocarea. Înțelegem acum în ce fel opoziția lui Machiavelli față de tradiție își găsește rădăcinile în situa-

ția politică italiană așa cum o percepe și cum încearcă el să o conceptualizeze. Integrarea replicilor particulare în particularitatea evenimentului sub forma habitus-urilor nu este posibilă decât atunci când particularitatea evenimentului este deja neutralizată, fie prin universalitatea rațională a cetății, fie prin cuplul Tradiție – Providență, decât atunci când particularitatea Principelui este protejată de consistența simbolului, de legitimitatea recunoscută a spațiului politic. În lipsa Tradiției și a Providenței, în fața unui peisaj simbolic devastat, Principele nu mai găsește sprijin decât regăsind o regulă uitată, cea a necesității.

Am discutat despre convenția stabilită în privința imaginii principelui. Însă această convenție nu se poate suprapune cu exactitate pe convenția clasică a „Principelui bun". Potrivit lui Machiavelli, Principele trebuie să fie mai degrabă temut decât iubit, mai degrabă îndrăzneț decât prudent, mai degrabă zgârcit decât liberal. El nu se poate odihni în locul în care se află; aflat sub amenințarea evenimentului, pentru a-și păstra puterea, Principele este condamnat să suscite evenimentul, să producă noul, să se folosească de violență. Transcendența puterii sale s-a refugiat în liberul uz al violenței – care rămâne determinat de prudență. O violență mascată și, desigur, marcată de viclenie, dar care trebuie totuși să se manifeste. Imaginea convențională în spatele căreia Principele este nevoit să se refugieze pentru a-și pregăti și a-și înlănțui vicleniile devine obscură; satisfacția pe care contemplarea sa o naște în mintea supușilor este inseparabilă de stupoarea – sau de stupiditatea – pe care violențele sale le-o inspiră; așa se comportă, de exemplu, supușii lui Cezar Borgia, în piața din Cesena, la vederea cadavrului despicat al călăului lor, Remirro de Orco: *satisfatti e stupidi*[1]. Violența nu distruge imaginea Principelui; ea șterge trăsăturile umane în care măreția simbolului putea în mod tradițional surâde fără a se diminua sau a se înjosi. Principele lui Machiavelli nu este nici un individ particular, nici un simbol viu. El își verifică statutul princiar nu prin înălțarea particularității sale umane, ci prin umbrirea acesteia. O umbrire care

[1] *Principele*, cap. VII.

se contopește cu posibilitatea și realitatea violenței. O convenție evanescentă și nesigură pentru ca Principele să poată să se conformeze necesității; o imagine amenințătoare, dar guvernată de convenție, astfel încât violența, spre deosebire de teroare, să nu interzică mulțumirea supușilor și să-i constrângă în același timp la gesturi tipice războiului și libertății.

Credem, așadar, că noutății pe care istoria ideilor o celebrează adesea în gândirea lui Machiavelli – descoperirea specificității politicului –, se cuvine să îi oferim un alt nume sau, mai precis, să o readucem la sursele sale: *înfrângerea universalului*. Concepția sa asupra Principelui dublu, tematica obsedantă a violenței indispensabile, a cruzimii salutare nu sunt necesare, logic și politic, decât raportate la elementele pe care Machiavelli își construiește teoria: un individ despuiat de prerogativele pe care i le recunoștea filosofia clasică și un eveniment inasimilabil în ochii lui categoriilor universale de care dispunea epoca sa. Într-un anume fel, aceste elemente sunt cele pe care vor fi edificate filosofiile moderne ale istoriei. Însă teoria machiavelliană ignoră încă sau respinge de la bun început ceea ce va constitui, în aceste doctrine, alibiul universalului abolit: rațiunea istorică, istoria controlată prin concept, menită îndeplinirii pline de cruzime a unui viitor radios.

Or, Machiavelli nu a furnizat numai elementele speculației politice moderne, dar a și legat aceste elemente între ele prin intermediul ideii de necesitate. Un alt motiv pentru care îl revendicăm. Desigur, la o primă analiză, poziția Florentinului în această privință se află în contradicție cu ideologiile moderne; modernii văd în instituțiile politice – prin medierea unui anume tip de organizare economică – mijlocul de a aboli domnia necesității; Machiavelli nu își concepe negrul paradis decât în umbra benefică a acestei necesități. Într-adevăr, opoziția există; mai mult chiar, ea este suficientă pentru a ne interzice să vedem în teoria machiavelliană o teorie a acțiunii revoluționare în sensul modern al termenului, cu toate că numeroase aspecte ale gândirii sale ne-ar îndrepta în această direcție. Totuși, atitudinea modernă, revolu-

ționară, nu reprezintă numai o răsturnare a teoriei machiavelliene; ea își asumă intransigența acesteia din urmă. Cu alte cuvinte, atitudinea modernă presupune că acțiunea politică a oamenilor nu poate avea drept partener decât necesitatea. În afara acțiunii umane, nu mai există, în lume și în afara ei, decât necesitatea. De unde rezultă ambivalența acesteia din urmă, pe care Machiavelli a dorit-o drept aliat și în care Revoluția a găsit un dușman. Nici lucrurile, nici omul nu mai au o natură; validitatea rațiunii nu mai este decât operatorie; umanitatea rațională a omului nu-și mai poate găsi împlinirea în particularitatea instituțiilor sau a statului. Necesitatea – despre care Platon spunea că este „aproape imposibil de conceput" – e ultima noțiune universală căreia teoria politică modernă – în această privință, fiică legitimă a lui Machiavelli –, îi acordă încă un sens. Ceea ce filosofia clasică, într-un mod inspirat, considera drept limită evanescentă a ordinii raționale, concentrează acum întreaga consistență a ceea ce omul mai acceptă să recunoască în afara lui. Din acest moment, nu mai există o altă regulă în afara celei care guvernează elementele de la frontiera inferioară a lumii, în afara celei care îl guvernează pe omul aflat sub amenințarea morții, fie sub specia aproapelui ostil, fie sub cea a foamei. Spuneam mai sus că Machiavelli inaugurează moralizarea necesității. În fapt, situațiile care îi par semnificative, care concentrează adevărul politic, sunt aceste situații-limită în care omul este pus în fața unei alternative în care unul din termeni este moartea. Începând cu Machiavelli, necesitatea nu mai reprezintă locul unei dispariții a sensului; dimpotrivă, sensul nu se mai poate naște decât din necesitate. Tocmai din acest motiv, afirmația lui Leo Strauss potrivit căreia cuvintele conducătorului Ciompilor, citate mai sus, constituie „textul cel mai machiavellian" al lui Machiavelli este justificată. Reamintesc acest scurt pasaj: „...deoarece noi care cunoaștem frica de foame și frica de închisoare nu putem și nu trebuie să cunoaștem frica de infern și să-i facem loc în inima noastră." (*Istoriile florentine*, III, 13)

Proletarul se regăsește astfel, în mod spontan și necesar, în aceeași situație în care Principele trebuie să aibă arta de a se plasa, sau, cel puțin, într-o situație similară: în imediata proximitate a

necesității. Din această perspectivă, proletarul asuprit al lui Marx – în care se întrupează și se revelează legea opresiunii care domnește asupra ordinii sociale – este fratele mai mic al crudului Principe machiavellian, care nu provoacă suferința decât pentru a răspunde amenințării evenimentului. Florentinul insistă atât de mult asupra cruzimii principelui pentru că situațiile-limită din care se naște adevărata ordine politică au drept cel mai sigur indiciu sângele. Vorbind despre necesitate, Machiavelli se lovește de dificultatea platoniciană: ea poate fi cu greu numită sau concepută. Poate fi, în schimb, simțită, în durere și în rău. Nu-i rămâne, deci, decât să numească răul.

În lumea lui Machiavelli, aerul e rarefiat și cerul e înnorat. O umbră misterioasă ne privează de cerul inteligibil. Cu toate acestea, e inutil să încerci să ataci argumentele marelui Secretar. Dar argumentația lui, îmbibată de cruzimea pe care o dezvăluie și o recomandă, nu ar putea prevala împotriva acestui atac: rațiunea își continuă murmurul universal între existențele separate, iar încercarea de a aduna elementele disparate ale unei naturi umane uitate rămâne întotdeauna posibilă. Iar dacă Principele trebuie să facă din necesitate propria regulă, alegerea supunerii față de cel mai intim dușman nu reprezintă oare un ultim refugiu ironic al libertății raționale? Trebuie, deci trebuie: imperativ categoric al necesității elementare. Această infinitezimală distanță dintre natura omului și condiția sa, pe care însuși Machiavelli o presupune în momentul în care îi cere discipolului său să o suprime, este suficientă. Cel puțin ea reușește să se sustragă de sub puterea necesității. Datorită ei, orizontul comun se poate din nou lumina.

A doua parte
HOBBES

INTRODUCERE

„Machiavelli, mai mare decât Cristofor Columb, a fost cel care a descoperit continentul pe care Hobbes și-a putut edifica doctrina."
LEO STRAUSS

Am văzut că nucleul elaborării machiavelliene este trecerea de la statutul de simplu particular la cel de principe, cucerirea instrumentelor de forță prin viclenie, fie că această cucerire este scopul unui individ sau al unui stat. În confuzia universaliilor tradiționale – sociale, instituționale, istorice –, privirea se concentrează asupra *acțiunii* politice, unicul mijloc al celor puternici de a nu fi separați de ceea ce pot face, și deci asupra *puterii*, unicul mijloc de a reacționa în mod potrivit în fața noutății amenintătoare a evenimentului din cauza căruia instituțiile legitime tradiționale devin extrem de vulnerabile și, în consecință, derizorii. Iar alegerea acțiunii mărește această confuzie a universaliilor care îi dăduse naștere. Cu alte cuvinte, conceptualizării și retoricii tradiționale ale instituției legitime și ale concordiei sociale, care aveau cel puțin meritul de a adăposti cu ospitalitate ființa socială a omului, societății, ca instituție, i se substituie descrierea considerată realistă a demersurilor de dobândire a puterii; însă lumina crudă ce se proiectează asupra acțiunii aruncă în umbră faptul instituțional, iar fenomenele puterii se desprind în mod periculos de substratul lor social. Trebuie oare să ne resemnăm admițând că sensul existenței sociale și politice a omului se reduce la stupida satisfacție a locuitorilor Cesenei în fața cadavrului mutilat al călăului lor[1]? Chiar dacă ne raportăm la figura cetățeanului-soldat

[1] *Principele*, cap. VII.

angajat într-o aventură imperialistă, așa cum o putem deduce din *Discursuri*, implicarea extinderii spațiale în constituirea unui corp politic așază instituția într-o poziție de dependență față de acțiunea politică și militară, interiorul într-o poziție de dependență față de exterior.

În epoca post-machiavelliană, sarcina istorică a lui Hobbes va fi aceea de a restaura consistența și semnificația faptului social și a instituției politice, amândouă în egală măsură amenințate prin emanciparea acțiunii. Totuși, Hobbes nu privește nici o clipă înapoi, nu se dezice de nici unul din efectele transgresiunii. Același individ, menit să-și urmărească interesul terestru, rațional numai prin raționalitatea mijloacelor potrivite intenției interesate și achizitive, va lua în posesie ființa socială.

Ni s-a părut, deci, oportun să introducem acest studiu despre Hobbes, indicând – înainte de a analiza constituția autonomă a doctrinei – în ce fel acesta din urmă va supune perspectiva machiavelliană unui scop pe care ea părea să-l excludă.

În capitolul al XV-lea al primei cărți a *Leviathan*-ului, intitulat *Despre om*, Hobbes examinează noțiunea de *dreptate*. După ce a definit-o[1], își propune să arate că „*dreptatea nu este contrară rațiunii*". În acest scop, el pornește de la părerea „nebunului care și-a spus: nu există dreptate". Iată cum rezumă Hobbes părerea acestui nebun: „o spune câteodată el însuși, pretextând cu tărie că întrucât conservarea și mulțumirea fiecăruia sunt comise numai din grijă proprie, rațiunea nu ar putea interzice ca fiecare să facă ceea ce crede el că servește acestor scopuri: în consecință, a încheia sau nu convenții, a le respecta sau nu, nimic din acestea nu este contrar rațiunii atunci când servesc interesului agentului... Printr-un asemenea raționament, răutatea încoronată de succes a câștigat numele de virtute; iar alții, care în alte ocazii au condamnat încăl-

---

[1] „...însă dacă o convenție este încheiată, a o încălca este *nedrept*. Căci, potrivit definiției, NEDREPTATEA nu este altceva decât *ne-executarea* convențiilor. Este *drept* tot ceea ce nu este nedrept." *Leviathan*, p. 100. Trimiterile la *Leviathan* se referă la ediția Richard Tuck (Cambridge University Press, 1991). Trimiterile la alte texte se referă la ediția Molesworth.

carea cuvântului dat, au admis-o totuși atunci când era vorba despre dobândirea unui regat." Aceste rânduri (în special ultimele formule) sună precum un rezumat critic al atitudinii machiavelliene[1]. Prin ce raționament recuză Hobbes celebrarea *virtuții*, a succeselor obținute prin „însoțirea nebuniei și a talentului", contestând, în ultimă instanță, întreaga analiză machiavelliană a ascensiunii agentului politic către putere? Esențialul argumentației sale este conținut în rândurile următoare: „...cel care încalcă convențiile încheiate și, în consecință, afirmă că e convins că îi este permis, într-un mod rezonabil, să se comporte astfel, acela nu poate fi acceptat în nici o societate a oamenilor care se unesc pentru pace și pentru apărarea lor decât printr-o greșeală din partea acestora... Însă nimeni nu ar putea, într-un mod rezonabil, să conteze pe asemenea greșeli ca mijloace de securitate... Iar cât despre argumentul suveranității care s-ar obține prin rebeliune, este evident că, inclusiv în cazul succesului (dat fiind că nu acesta era rezonabil de așteptat, ci mai degrabă contrariul, și că, de asemenea, câștigând suveranitatea astfel, îi înveți pe alții să o câștige în același fel), o asemenea tentativă este contrară rațiunii." Este util să transcriem pe larg acest text deoarece el ne confruntă direct atât cu ceea ce este comun demersurilor lui Hobbes și lui Machiavelli, cât și cu ceea ce le separă.

Ceea ce le este comun: este rațională orice acțiune care tinde în mod adecvat (mijloace adaptate scopurilor) către realizarea interesului propriu al agentului. Ceea ce îi separă: conspirația, rebeliunea încetează să mai reprezinte, în cazul lui Hobbes, demersuri raționale ale individului aflat în starea de societate. De ce? Din două motive, a căror semnificație și forță sunt foarte inegale. Primul motiv este de ordin istoric și, într-un fel, statistic: rebeliunea reușește atât de rar încât asumarea unui asemenea risc nu este rațională. Machiavelli trăia într-o epocă și într-o țară în care puterile își schimbau adesea titularii; Hobbes este contemporanul consolidării statelor absolute. Totuși, această explicație rămâne,

---

[1] Contează mai puțin aici dacă Hobbes se referă chiar la Machiavelli sau numai la o atitudine politică răspândită în spiritul timpului.

cu siguranță, secundară, de vreme ce Machiavelli însuși recunoaște dificultatea extremă a unei asemenea întreprinderi: „Nu există încercare mai periculoasă și mai temerară pentru oamenii care îndrăznesc așa ceva: pericolele îi înconjoară din toate părțile. De aceea, se întâmplă că dintre mulți cei care au încercat, puțini reușesc" („Despre Conspirații", *Discursuri* III, 6). Cu toate acestea, în acest capitol, cel mai lung al *Discursurilor*, ca și în alte câteva (în special II, 13 și III, 2), Machiavelli își propune să ne învețe tocmai această artă atât de dificilă. Extrema dificultate se datorează, deci, în cele două cazuri, unor motive extrem de diferite. Pentru Machiavelli, Principele aflat în posesia statului este greu de surprins (există o poliție, spioni) și de răsturnat (există gărzi). Mai mult, aparatul ce înconjoară puterea, maiestatea care transfigurează persoana Principelui îl impresionează pe conspirator, nemaivorbind de pedepsele care i-ar sancționa eșecul. Așadar, Machiavelli ia în calcul dificultatea intrinsecă a actului, interioară mecanismului demersului proiectat. Esențial este deci punctul de vedere al agentului (sau al actorului) politic. Hobbes nu analizează dificultatea acțiunii ca atare și nu din ea îi deduce caracterul irezonabil. Mai întâi, interlocutorul conspiratorului sau al rebelului nu este numai (trebuie chiar spus: nu este în mod esențial) Principele sau puterea, ci ansamblul indivizilor ce constituie societatea de ale cărei legi conspiratorul urmărește să se elibereze pentru a dobândi puterea. Mai semnificativ, deci, decât dificultatea tehnică a câștigării fizice a puterii este tipul de *incompatibilitate logică* existent între proiectul rebelului și scopul instituției politice, mai precis, scopul pe care doresc să îl atingă concetățenii săi care trăiesc în interiorul unui corp politic, scop pe care *el însuși* îl urmărește în calitate de membru al corpului politic: viața în pace. Așadar, raritatea statistică a conspirațiilor reușite nu reprezintă decât indicele acestei contradicții a voințelor.

Cu alte cuvinte, perspectiva lui Hobbes este exterioară acțiunii propriu-zise și riscurilor acesteia. Ea observă instituția politică, iar această instituție politică este concepută nu din unghiul instanțelor eficiente ale puterii, al acțiunilor ei efective pentru a apăra

și a asigura puterea[1], ci din punctul de vedere al principiului său fundamental, anterior, în mod logic, nașterii sale și superior particularităților lui: proiectul, voința, scopul indivizilor care compun instituția politică. Așadar, el nu poate fi decât în dezacord cu aforismul machiavellian potrivit căruia: dacă faptele acuză, rezultatul scuză. Justificării *a posteriori* a unei acțiuni – prin succesul ei – trebuie să i se substituie o justificare *a priori*, în *intenția* dreaptă a agentului. Însă această intenție dreaptă nu vizează un bine moral sau o calitate specială a faptului social (regim legitim, instituție justă, acțiune condusă prin mijloace umane și moderate), ci însuși faptul social, faptul univoc al instituției și mijloacele de a-l institui și de a-l menține.

Machiavelli – teoretician al acțiunii politice, Hobbes – teoretician al instituției: această opoziție generală este adevărată. Pentru a-i preciza și a-i aprofunda sensul, se cuvine să-i examinăm fundamentul: concepțiile diferite asupra raportului dintre individ și instituție.

Am văzut, în prima parte a acestei cărți, în ce fel concepea Machiavelli condiția amenințată a individului, răspunsul dat suspiciunii prin conspirație, tentativa ultimă de a stăpâni schimbările Soartei prin întemeierea unui nou corp politic: proiectul individului și instituția (existentă sau viitoare) rămân exterioare unul alteia, între ele stabilindu-se un raport de polaritate. Pe de-o parte, individul solitar (cu cât mai puternic, cu atât mai singur, precum Brutus jucând nebunia, pentru că această singurătate și distanță dau o mai mare autonomie acțiunii sale asupra celorlalți, permițând transformarea acestora în instrumente ale acțiunii) asupra căruia se concentrează esențialul atenției, pe de altă parte instituția,

---

[1] Surprinzător este caracterul foarte general și abstract al limbajului lui Hobbes, spre deosebire de cel folosit de Machiavelli, încărcat de exemple: „Când un om face un lucru care, în pofida a tot ceea ce se poate prevedea și lua în calcul, tinde către distrugerea acestuia, oricare ar fi modul în care un accident oarecare, la care el nu se putea aștepta, schimbă, prin producerea lui, cursul lucrurilor în avantajul său, rezultatele nu îi transformă acțiunea într-una rezonabilă sau înțeleaptă" (*Leviathan* I, 15, p. 102).

considerată într-un mod global și vag, redusă oarecum la inerția statutului său de obstacol. Machiavelli întrupează, deci, o cotitură decisivă a teoriei politice adoptând punctul de vedere al agentului sau al întreprinzătorului politic în măsura în care lasă nedeterminate, și deci intacte, conținutul și sensul instituției, cu toate că el dă un caracter derizoriu considerațiilor tradiționale asupra scopului și legitimității acesteia, și identifică în Republica imperialistă un fel de instituționalizare a acțiunii. Acest contrast între perspectiva revoluționară și obiectele (sau materia) acestei perspective ce rămân în mare parte tradiționale explică multe din dificultățile gândirii machiavelliene și justifică adesea ezitările interpretului.

S-ar putea spune că *Hobbes generalizează și radicalizează individualizarea perspectivei.* Am văzut cum, în cazul Secretarului Florentin, orice individ „de o oarecare calitate" era antrenat în mecanismul suspiciunii, al vicleniei, al luptei permanente pentru putere. Hobbes va încerca să arate că această situație nu este particulară celor care, prin talentul și ambiția lor, pot fi – și deci sunt în mod inevitabil, potrivit lui Machiavelli – candidați la putere (restul poporului îngrijindu-se în principal să nu fie oprimat): toți indivizii, prin asemănarea și egalitatea situației lor, se află sub amenințarea tuturor, fiecare sub amenințarea fiecăruia. Pentru a-l înțelege, este suficient să ne imaginăm sau, mai degrabă, să concepem condiția omului în absența oricărei instituții politice, ceea ce Hobbes, cu unele ezitări, numește „starea de natură": „Pentru cercetările privind dreptul politic și obligațiile cetățenilor, nu este desigur nevoie ca cetatea să fie în mod efectiv dizolvată, ci să fie considerată redusă în elementele sale, adică să fie înțeles în mod clar în ce constă natura umană, potrivit căror aspecte ea este aptă sau nu să construiască un corp politic și în ce mod oamenii care doresc să se alăture trebuie să stabilească raporturile dintre ei"[1]. Aplicând acest mod de gândire, constatăm că „atât timp cât oamenii trăiesc fără o putere comună care să se impună

---

[1] „in jure civitatis civiumque officiis investigandis, opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta

tuturor, ei se găsesc în această condiție numită război, iar acest război este războiul fiecăruia împotriva fiecăruia" (*Leviathan*, I, 13, p. 88). Polaritatea acțiunii (a voinței) câtorva sau a unuia singur și a instituției, prin definiție colectivă, face loc pătrunderii instituției în voința fiecărui individ, oricare ar fi acesta. Accentul pus de Machiavelli asupra acțiunii creatoare – de fapt, în ochii lui Hobbes, mai degrabă perturbatoare – a câtorva l-a făcut să neglijeze demersul esențial, singurul cu adevărat creator, în jurul căruia trebuie să se organizeze reflecția politică: individul, dovedindu-se, în absența instituției politice, totodată amenințat și amenințător, creează această instituție ce nu mai poate fi, din acel moment, considerată ca instrumentul sau materia aflate la dispoziția câtorva, ci ca protectoare a tuturor.

Cu alte cuvinte, dacă adoptăm punctul de vedere al individului și al interesului său, orice individ găsește un interes vital în instituția politică, care pune capăt războiului tuturor împotriva tuturor. Acesta este nucleul semnificativ al faptului și al reflecției politice; în comparație cu acest interes fundamental, încercarea zgomotoasă a ambițiosului care dorește să aservească instituția unui interes personal devine derizorie sau, mai precis, *absurdă*, de vreme ce instituția ca atare este menită, în mod esențial, să satisfacă acest interes. Există deci o anume *contradicție logică* în a fixa drept centru al analizei politice un tip de conduită ce-și găsește specificul și particularitatea nu în intensitatea sa eminentă, ci, dimpotrivă, într-o înțelegere defectuoasă a scopului său efectiv. Conspiratorul sau rebelul, departe de a întrupa vitalitatea însăși a ordinii politice, departe de a-i dezvălui secretul, nu este decât un nesăbuit periculos *care nu știe ce dorește*[1].

Machiavelli, gânditor al acțiunii, Hobbes, gânditor al instituției, primul – teoretician brutal și subtil al transgresiunii, al doilea –

---

sit, et quomodo homines inter se componi debeant qui coalescere volunt, recte intelligatur" (*De Cive*. L. W. II., p. 146).

[1] „Or, potrivit unui precept al rațiunii naturale și, prin urmare, unei evidente legi a naturii, nimeni nu trebuie să submineze puterea pe care el însuși a cerut-o sau a cărei protecție împotriva altora a primit-o în mod conștient (*Leviathan* II, 26, p. 189)".

teoretician perseverent și sistematic al ordinii: am văzut că această opoziție statică ar putea face loc unei derive a Florentinului către englez printr-un anume fel de analiză logică și printr-o reducere la esență a termenilor în care Machiavelli formulează problema politică. În viziunea acestuia din urmă, puținul de ordine ce îl putem găsi în lumea umană este rezultatul operei indivizilor excepționali care știu să sfideze Soarta și să-și instituie sumbra domnie sub semnul necesității. Pentru Hobbes, intervenția acestor oameni nu reprezintă decât un fenomen secund și secundar: există o violență încă și mai originară decât cea care-l poartă pe Principe împotriva rebelului și pe rebel împotriva Principelui, pe ambițios împotriva celui asemănător lui; există o ordine și o rațiune încă și mai fundamentale decât cele pe care încearcă să le impună haosului evenimentelor scelerații înzestrați cu talent. Iar această ordine, nu numai că nu trebuie să fie impusă din exterior situației violente, dar ea se naște chiar din violență, care își creează propriul stăpân: oamenii, aflați în egală măsură sub amenințarea morții violente, instituie Suveranul care îi va proteja guvernându-i. Cel a cărui privire este suficient de pătrunzătoare vede născându-se ordinea și pacea din paroxismul haosului. Iar aceasta nu printr-o intervenție supranaturală, ci printr-un mecanism care, deși omenesc, este tot atât de creator ca și un *Fiat* divin[1], prin jocul voințelor individuale ce își urmăresc, fiecare, propriul interes.

Dacă acceptăm această expunere, apare sau subzistă o dificultate. Forța gândirii machiavelliene rezidă în faptul că este guvernată de o obsesie: cei puternici nu trebuie niciodată separați de ceea ce pot face, altfel spus, ei trebuie să fie întotdeauna în măsură să răspundă adecvat tuturor avatarurilor Soartei. A admite existența unor reguli morale intangibile, a respecta integritatea instituției prezervată de agenți înseamnă a circumscrie în interiorul sferei acțiunii un domeniu al inerției, înseamnă a o paraliza

[1] „În sfârșit, *pactele* și *convențiile* prin care părțile acestui corp politic au fost inițial create, asamblate și unificate, se aseamănă unui *Fiat* sau unui *Să creăm omul* pronunțat de Dumnezeu în momentul genezei" (*Leviathan*, Introducere, pp. 9-10).

de la bun început. Principele trebuie deci să-și aroge un drept absolut de a putea, de a face ceea ce poate, cu riscul de a se situa în afara posibilității de a îndeplini ceea ce situația sa de Principe impune voinței sale. Într-un anume fel, Principele, conspiratorul sau rebelul sunt figuri a căror capacitate de intervenție asupra lucrurilor umane, pentru a fi eficientă, adecvată obiectului său, nu ar putea tolera o determinare exterioară a acțiunii sale specifice.

Cum putem oare defini instituția fără ca ea să limiteze în mod dezastruos posibilitatea unei reacții adecvate în fața noutății evenimentului, capacitatea proprie a acțiunii politice? Unde putem oare găsi sursa acestei capacități de intervenție, nelimitată în drept, dacă nu în spiritul câtorva, dacă nu în spiritul marilor ambițioși înzestrați cu virtute?

Ceea ce am afirmat mai sus anunță direcția în care se va orienta răspunsul lui Hobbes. Există, pentru el, un eveniment prin excelență, cel care amenință existența însăși a lumii umane și care poartă numele războiului tuturor împotriva tuturor sau al stării de natură (în termeni de politică instituită: cel al războiului civil). Cunoaștem riposta în fața acestei amenințări fundamentale: este faptul însuși al instituției. Indivizii care fondează un corp politic instituie o putere suficientă pentru a-i proteja; aceasta nu este suficientă decât dacă nici un individ sau grup de indivizi din interiorul corpului politic nu este în măsură să formuleze vreo revendicare împotriva deciziilor și acțiunilor Suveranului. Căci dacă asemenea revendicări ar fi posibile, starea de război ar renaște. Puterea instituită nu este, deci, suficientă, adecvată scopului instituirii sale, decât dacă este absolută[1]. Cu alte cuvinte, ceea ce afirmase Machiavelli privind transgresiunea și scandalul, *din punctul de vedere al acțiunii Principelui*, Hobbes deduce logic *din nevoile*

---

[1] „Este deci întru totul clar în ochii mei, potrivit atât rațiunii, cât și Scripturii, că *puterea Suverană*, rezidând fie într-un singur om, cum se întâmplă în cazul monarhiei, fie într-o adunare, ca în cel al Republicilor populare sau aristocratice, este *de o asemenea natură încât nu ne-am putea imagina ca oamenii să instituie una mai mare...* oricine, considerând că puterea suverană este prea mare, ar căuta să o diminueze, va trebui să se supună unei a doua puteri capabile să o limiteze pe prima și deci încă și mai mare" (*Leviathan*, II, 20, pp. 144-145).

supușilor[1]. Hobbes nu deduce consecințele eventualei încălcări a regulilor obișnuite ale binelui și răului sau ale noului sens ce trebuie conferit acestei distincții din necesitățile ipotetice și contestabile ale acțiunii, ci chiar din definiția instituției politice.

Hobbes rezolvă dualitatea acțiunii și a instituției printr-o noțiune inedită: puterea, *power*. Desigur, Machiavelli degajase noțiunea, însă filosoful englez este cel care, extinzându-i semnificația dincolo de domeniul acțiunii, o transformă în nucleu al unei noi rețele conceptuale. O indică în mod clar chiar titlul marii sale opere: *Leviathan, or the matter, forme*[1] *and power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Începutul subtitlului, de tip scolastic (formă, materie), ne îndeamnă să așteptăm o referință la finalitatea (*scope* sau *end*) instituției politice. Aceasta este înlocuită însă de termenul *power*. În fapt, dacă admitem, așa cum se întâmpla în filosofia politică clasică, faptul că instituția comportă o finalitate intrinsecă, această finalitate dobândește, în mod inevitabil, o anumită independență în raport cu scopurile diverse ale indivizilor, în raport chiar și cu scopurile individuale care vizează instituția. Așadar, această independență și această consistență care, pentru Platon de exemplu, demonstrau că cetatea întrupa o demnitate ontologică superioară celei a individului, nu fac decât să acopere, în ochii Modernilor, o dublă inerție: dacă, din perspectiva lui Machiavelli, ele separau pe cei puternici de capacitățile lor, potrivit lui Hobbes, ele separă pe toți indivizii de voințele lor. Altfel spus, instituția politică, concepută în mod tradițional ca fiind superioară indivizilor care o compun și chiar, într-un anume fel, celor care o conduc, traduce, de acum înainte, deopotrivă lipsa puterii principilor și alienarea supușilor.

---

[1] „Am spus însă destule despre drepturile suverane pe care le-am descoperit prin speculație și deducție, plecând de la natura nevoii și a scopurilor care îi determină pe oameni să ridice Republici și să accepte guvernarea monarhilor și a adunărilor, cărora le conferă o putere suficientă pentru a le asigura protecția" (*Leviathan* II, 20, pp. 142-143).

[2] Ortografia epocii a fost respectată. Toate citatele extrase din marea ediție Molesworth transcriu cu exactitate ortografia aleasă de editorul secolului al XIX-lea.

Machiavelli întemeiase regatul politicii moderne eliberându-l pe Principe de constrângeri în numele eficacității acțiunii. Hobbes îi organizează spațiul distrugând tot ceea ce îi separă pe supuși de opresiunea salutară reclamată de voințele lor; căci ceea ce fiecare reclamă și instituie nu este decât povara eliberatoare, asupra sa și a semenilor săi, a puterii absolute. Hobbes desăvârșește reconcilierea modernă a acțiunii și a instituției, a puterii și a societății, de vreme ce, potrivit doctrinei sale, supușii înșiși sunt cei care îl eliberează pe Principe de orice constrângere.

CAPITOLUL I

Despre putere

Societatea împotriva naturii

Omul nu își iubește în mod natural seamănul, iar viața oamenilor împreună nu ascunde nici o fericire proprie. De fapt, experiența cea mai comună ne învață că fiecare urmărește într-o societate fie utilitatea, fie plăcerea strict egoistă a propriei contemplări într-o glorie vană: „Cei care examinează destul de profund rațiunile pentru care oamenii se unesc și apreciază societatea lor reciprocă vor descoperi cu ușurință că nu este vorba despre o necesitate naturală, ci despre un accident. De fapt, dacă omul și-ar iubi în mod natural seamănul, adică dacă l-ar iubi în calitatea sa de om, nu s-ar putea justifica următoarele: un individ oarecare nu îi iubește în aceeași măsură pe toți ceilalți, ca semeni ai săi, ci caută mai degrabă să se apropie de cei care îi pot aduce faimă sau folos. Ne apropiem în mod natural de anumiți oameni nu pentru a le împărtăși viața, ci pentru a dobândi onoare și confort... Este deci o evidență a experienței pentru toți cei care observă lucrurile umane cu un pic mai multă atenție decât oamenii obișnuiți faptul că orice adunare spontană are la origine fie dorința de satisfacere reciprocă a nevoilor, fie pe cea a dobândirii gloriei... Așadar, o societate se constituie fie pentru utilitate, fie pentru glorie, adică din dragoste pentru sine, nu pentru asociați“[1]: Societatea nu este

[1] „Causas enim, quibus homines congregantur et societate mutua gaudent, penitius inspectantibus facile constabit, non ideo id fieri, quod aliter fieri natura

așadar naturală, iar faptul social, departe de a putea constitui, așa cum se întâmpla la Aristotel, punctul de plecare al reflecției politice, trebuie el însuși dedus din elemente anterioare lui: indivizii. Se cuvine atunci să spunem că societatea politică reprezintă, în viziunea lui Hobbes, mijlocul reîntoarcerii asupra sinelui a individului, instrumentul gloriei sale, scena de pe care acesta își caută admiratorii și aclamatorii? Răspunsul este negativ: acest interes al utilității sau al gloriei pe care individul îl găsește în relația cu semenii săi nu se poate afla decât la originea unor mici societăți, puțin durabile, părți subordonate marii societăți politice. De ce? „Pentru că dacă toți au parte de glorie, ca și de onoare, ea nu mai este nimănui de folos"[1]. Mai trebuie luați în considerare și cei care, siguri de ei înșiși, nu caută gloria și nu ar avea deci nevoie de această societate politică în care ei totuși trăiesc. În sfârșit, este imposibil să atribui utilității comune originea societății, căci dorința bunurilor pământului îl determină pe individ să

---

non possit, sed ex accidente. Nam si homo hominem amaret naturaliter, id est, ut hominem, *nulla ratio reddi posset quare unusquisque unumquemque non aeque amaret, ut aeque hominem*; aut cur eos frequentaret potius in quorum societate ipsi potiusquam aliis defertur honor et utilitas. Non socios igitur, sed ab illis honore vel commodo affici natura quaerimus... Clarum adeo est experientia omnibus, qui res humanas paulo attentius considerant quod congressus omnis spontaneus vel egestate mutua conciliatur vel captanda gloria... Omnis igitur societas vel commodi causa, vel gloriae, hoc est sui, non sociorum amore contrahitur..." (*De Cive* L.W. II, pp. 159-160). Remarcăm cuvintele subliniate (de mine): existența unei societăți și deci a unei iubiri naturale între oameni ar trebui să se traducă, în viziunea lui Hobbes, printr-o dragoste egală a fiecăruia pentru fiecare, numai pentru că acesta este om. Universalitatea specifică (sociabilitatea naturală care, potrivit tradiției, învăluie particularitățile individuale ce hrănesc ura sau prietenia) este astfel imediat convertită în generalitate comutativă și recuzată, de vreme ce consecințele deduse logic din această comutare sunt refuzate de experiență. Ceea ce este spus despre specie trebuie să poată fi spus despre fiecare individ și despre raportul dintre oricare individ și un altul. Întâlnim aici un prim exemplu al unui tip de raționament care, în opinia noastră, are o importanță capitală pentru interpretarea gândirii lui Hobbes. Nu îl putem lua acum direct în considerare; îl vom studia în detaliu în al doilea capitol al acestui studiu.

[1] „Propterea quod gloriatio, sicut et honor, si omnibus adsit, nulli adest" (*De Cive*, ibidem).

caute mai degrabă avantajele dominației decât să accepte obligațiile vieții sociale: „Cu toate că confortul acestei vieți poate fi mărit prin ajutor reciproc, de vreme ce poți, totuși, obține mai ușor acest câștig dominându-i pe ceilalți decât asociindu-te cu ei, nimeni nu se îndoiește că natura lor i-ar împinge pe oameni cu mai multă putere către dominație decât către asociere, dacă nu ar fi existat frica“[1]. Frica: iată care e adevăratul motiv al socializării. De fapt, dacă oamenii nu pot fi reuniți nici printr-o bunăvoință naturală, nici prin utilitate, nici prin dorința de a se depăși unii pe alții într-o luptă de prestigiu, trebuie să recurgem la teama reciprocă pentru a explica totuși faptul că ei trăiesc în societate. O societate întinsă și durabilă (care este deci diferită de cuplu – unit prin dragoste –, de o întreprindere comercială – unită prin interes –, de o Academie de Jocuri Florale – unită prin vanitate) nu poate avea altă origine. Concluzia este surprinzătoare, iar Hobbes o știe și o comentează în celebrul text: „Poate părea straniu celui care nu a cântărit bine lucrurile, că natura poate astfel disocia oamenii și predispune la atacul și distrugerea reciprocă: tocmai de aceea, poate, neîncrezător în această inferență dedusă din pasiuni, acest om va dori să o vadă confirmată prin experiență. De aceea, examinându-se pe sine, în momentul în care își dă seama că, plecând în călătorie, se înarmează și caută să fie însoțit, că, ducându-se la culcare, închide ușile, că, în chiar casa sa, încuie cuferele..., nu incriminează oare el umanitatea prin actele sale în aceeași măsură în care o fac și eu prin vorbele mele?“ (*Leviathan*, I, 13, p. 89). Totuși, oricât de surprinzătoare ar fi această evocare a experienței obișnuite a oamenilor, ea singură nu ar putea constitui dovada concluziei hobbesiene. Numai „inferența dedusă din pasiuni“ este irefutabilă în ochii filosofului. Se cuvine deci, după ce am prezentat teza în ansamblu, să observăm din nou fiecare din cele două pasiuni, origini posibile ale societății umane, pe care Hobbes le elimină după refutarea ipotezei sociabilității naturale.

---

[1] Quanquam autem commoda hujus vitae augeri mutua ope possunt, cum tamen id fieri multo magis dominio possit quam societate aliorum, nemini dubium esse debet, quin avidius ferrentur homines natura sua, si metus abesset, ad dominationem quam ad societatem“ (*De Cive*, ibidem).

1. *Apetitul pentru bunurile acestei lumi sau dorința utilității.* Aceasta pare o ipoteză conformă individualismului hobbesian; în plus, ea se bucură de sprijinul unei tradiții ce trimite până la Platon: oamenii se asociază de bunăvoie pentru a-și satisface nevoile reciproce. Hobbes nu o reține pentru că această pasiune l ar conduce pe individ să prefere dominația asocierii. De fapt, nevoile fizice, foamea, de exemplu, își găsesc expresia directă, naturală ca să spunem așa, în furt, hoție, într-un cuvânt în jaf, exercitat asupra naturii sau asupra celorlalți oameni. Colaborarea cu semenii pentru exploatarea naturii presupune un demers rațional extrem de elaborat: anticiparea viitorului, stăpânirea instinctului achizitiv imediat, organizarea și diviziunea muncii... Aceasta implică, deci, o socializare suficient de avansată deja pentru ca pasiunile, în mod natural disociatoare, să-și fi pierdut violența, prinse fiind în interiorul unui dispozitiv social ce favorizează comportamentele raționale. Trebuie, deci, să căutăm o pasiune încă și mai originară.

2. *Dorința de glorie.* Am văzut că această dorință este exclusivă. Cu alte cuvinte, societatea în care un individ anume se bucură de un statut special presupune existența unei mase de indivizi care nu au un asemenea statut. Sau, dacă ne-am imagina un grup de indivizi în care fiecare acordă celorlalți aceleași onoruri și îi glorifică în egală măsură (un caz care nu este, de altfel, rar), această adulație reciprocă cere ca grupul în cauză să nu acorde respectivele onoruri societății globale din care face parte. Pe scurt, dorința de glorie nu este comutativă: chiar dacă ar fi împărtășită de toți (ceea ce nu se întâmplă de fapt), ea îl împinge pe fiecare să se distingă, deci să se separe de ceilalți, apropiați sau nu. Eu nu se poate, deci, afla la originea acestor conduite raționale, necesare pentru socializarea oamenilor în absența unei prietenii sociale spontane și naturale.

Prin urmare, aceste pasiuni contribuie la separarea unor indivizi pe care natura nu i-a unit. Acesta pare să fie cazul oricărei pasiuni imaginabile, în lipsa prieteniei naturale. De fapt, dacă natura îi disociază pe oameni, ce i-ar mai putea reuni de vreme ce pasiunile sunt și ele naturale? Numai o pasiune comutativă ar

putea să pună în mișcare colaborarea rațională a oamenilor: dacă efectul pe care îl provoc asupra seamănului meu prin comportamentul meu atrage din partea acestuia o reacție ce produce asupra mea un efect identic, ne vom recunoaște egalitatea, identitatea condiției noastre, vom fi constrânși să le recunoaștem, iar pasiunile individuale orientate spre dominație și, deci, spre inegalitate vor fi astfel contracarate. O asemenea pasiune comutativă există: teama de moarte violentă pe care seamănul meu mi-o poate provoca, teamă împărtășită de toți, născută din ostilitatea reciprocă hrănită de celelalte pasiuni. Altfel spus, dacă societatea nu-i este naturală omului, dacă pasiunile naturale tind să provoace ostilitate, de vreme ce societatea există, ea nu se poate naște decât din ostilitate. (Am putea admite că, dacă oamenii nu sunt în mod natural sociabili, ei nu sunt nici ostili, ci mai degrabă indiferenți unii altora. Aceasta va fi soluția lui Rousseau; indiferența determină însă independența, iar dificultățile pe care le întâlnește Rousseau pentru a-i reuni pe acești vânători solitari sunt bine cunoscute.) Singura pasiune comutativă născută din ostilitate este teama reciprocă. Hobbes ajunge, deci, la această concluzie printr-un fel de metodă regresivă, de excludere din aproape în aproape.

Converso itinere, mecanismul socializării este cu ușurință dedus din analiza fricii reciproce. Comutativitatea acestei pasiuni asigură un raport generalizat și egalitar între toți viitorii membri ai corpului social, instituie ceea ce am putea numi socializare negativă. Generalitatea răului face posibilă propria vindecare și dictează natura remediului: acesta nu ar putea fi decât „homeopatic"[1] de vreme ce indivizii nu prezintă, în nici un punct al țesăturii sociale răsturnate, vreun element pozitiv al socializării.

De fapt, similitudinea situațiilor individuale îl obligă pe fiecare să recunoască generalitatea situației sale particulare: teama de moarte tinde să interzică oricui să nutrească speranța vană a instaurării, prin propriile forțe, a unei dominații personale asupra semenilor săi. Comutativitatea fricii determină reciprocitatea

---

[1] Această formulă îi aparține lui Michael Oakeshott, care o folosește în introducerea ediției sale din *Leviathan* (Basil Blackwell), p. XXXVI.

punctelor de vedere, iar stricta reciprocitate a punctelor de vedere trimite mecanic și necesar, ca să spunem așa, către o viziune și o definiție a interesului general: eliminarea fricii ce apasă în mod egal asupra tuturor: „De fapt, dintr-o necesitate naturală, fiecare își dorește binele, iar nimeni nu poate gândi că acest război al tuturor împotriva tuturor, presupus în mod natural într-o asemenea situație, ar putea fi un bine pentru el. Iată de ce această teamă reciprocă ne face să credem că trebuie să ieșim din această situație și să ne căutăm parteneri; în așa fel încât, dacă trebuie să fie război, cel puțin acesta să nu fie dus împotriva tuturor și lipsit de orice ajutor“[1]. Așadar, societatea însăși reprezintă interesul general.

Cum va fi stopată teama, care este compoziția remediului homeopatic? Iată răspunsul lui Hobbes: „Se întâmplă ca și cum fiecare ar spune fiecăruia: *autorizez acest om sau această adunare, și îi abandonez dreptul meu de a mă guverna eu însumi, cu condiția ca și tu să îi abandonezi dreptul tău și să-i autorizezi toate acțiunile în același fel.* Acestea fiind făcute, multitudinea unită astfel într-o singură persoană este numită *REPUBLICĂ*, în latină *CIVITAS*. Astfel este produs acest mare Leviathan, sau mai degrabă, pentru a vorbi cu mai multă reverență, acest *zeu muritor*, căruia îi datorăm, mai prejos de *Dumnezeul nemuritor*, pacea și protecția noastră“ (*Leviathan* II, 17, p. 120). Iar mai târziu: „Se spune că o *Republică* este *instituită* atunci când un mare număr de oameni realizează un acord și stabilesc o convenție (*fiecare cu fiecare*), potrivit căreia oricare ar fi *omul* sau *adunarea oamenilor* cărora majoritatea i-ar conferi dreptul de a-i reprezenta persoana în fața tuturor (adică de a fi *reprezentantul* lor), fiecare, atât cel care a *votat pentru* cât și cel care a *votat împotrivă*, va autoriza toate acțiunile și toate judecățile acestui om sau ale acestei adunări de oameni ca și cum ar fi acțiunile și judecățile lui proprii –

---

[1] „Nam unusquisque naturali necessitate bonum sibi appetit, neque est quisquam qui bellum istud omnium contra omnes, quod tali statui naturaliter adhaeret, sibi existimat esse bonum. Atque ita evenit ut mutuo metu e tali statu exeundum et quaerendos socios putemus; ut si bellum habendum sit, non sit tanem contra omnes, nec sin auxiliis“ (*De Cive*, p. 166).

această convenție fiind menită să le permită să trăiască în pace și să fie protejați“ (*Leviathan* II, 18, p. 121).

Așadar, indivizii instituie societatea aflându-se, pentru a spune așa, în postura în care au fost puși de teama reciprocă: contractul se extinde și se generalizează din aproape în aproape, de la unul la celălalt (*by covenant of everyone with everyone*). Căci teama l-a făcut pe fiecare să-și înțeleagă interesul și, în virtutea similitudinii și a egalității situațiilor, interesul fiecăruia *este* interesul tuturor. Am putea vorbi despre contractul hobbesian ca despre o panică rațională: teama de moarte suscită în fiecare același demers rațional, iar rațiunea se extinde și dă consistență societății pe cale de instituire urmând aceleași căi de schimburi reciproce ca și panica. Identificăm aici o superioritate a contractului hobbesian în raport cu contractul lui Rousseau, spre exemplu: verosimilitatea psihologică (Rousseau va fi obligat să imagineze un fel de rea-credință patriotică datorită căreia fiecare instituie voința generală menită să-i unească pe toți fără a-i considera pe viitorii săi concetățeni).

Astfel, toate drepturile și puterile pe care fiecare le deținea în starea de natură, dar de care nu se putea folosi cu adevărat din cauza războiului tuturor împotriva tuturor, sunt acordate unui om sau unei adunări de oameni. În acest fel, sursa fricii este concentrată și, totodată, limitată. Nu mă mai tem de vecini sau de primul venit, ci de Suveranul căruia vecinii, primul venit și eu însumi i-am cedat drepturile și mijloacele de a ne constrânge. Aceasta nu înseamnă că o agresiune nedreaptă din partea unuia dintre concetățenii mei ar fi absolut imposibilă; pur și simplu, ea este suficient de improbabilă pentru ca comportamentul meu să înceteze să mai fie ghidat în mod esențial de teamă și, deci, să se plieze necesităților socializării: „Desigur, este imposibil să așezăm oamenii la un adăpost atât de sigur împotriva daunelor reciproce încât ei să nu mai poată fi pe nedrept răniți sau uciși; nu acesta este scopul deliberării. Este însă posibil să facem aceasta: să nu mai existe un motiv întemeiat de frică. Securitatea este, de fapt, scopul pentru

care oamenii se supun altuia; altfel, în lipsa acestei securități, conduita cuiva care s-ar supune altuia și ar renunța la dreptul său de a se apăra potrivit voinței sale ar deveni ininteligibilă“[1].

Astfel, puterea seamănului meu care mă amenința, puterea mea ce constituia pentru el o amenințare, au fost transferate Leviathan-ului întorcându-se unificate, transfigurate și protectoare în membrii puterii publice; pe căștile și uniformele distinctive ale acestora, citim amândoi manifestarea propriei noastre puteri și realizarea propriei noastre voințe[2]. Contractul dă așadar naștere acestei puteri imense pe care am ridicat-o deasupra noastră pentru a ne proteja.

Se cuvine bine înțeles faptul că contractul se stabilește numai între viitorii supuși, și nu între viitorii supuși și Suveran. Suveranul instituit prin contract nu este parte a contractului: „Opinia potrivit căreia un monarh își trage puterea dintr-o convenție, altfel spus într-un mod condiționat, se sprijină pe neînțelegerea acestui simplu adevăr ce afirmă că convențiile, nefiind decât vorbe și suflu, nu au, pentru a obliga, a reține, a constrânge sau a proteja, nici o altă putere în afara celei a brațului public, adică a mâinilor dezlegate ale acestui om sau adunări de oameni care dețin suveranitatea și ale căror acțiuni sunt ratificate de către toți cei uniți în Suveran“ (*Leviathan* II, 18, p. 123). Stabilirea unei convenții se întemeiază pe existența unei speranțe rezonabile potrivit căreia cealaltă parte va respecta termenii convenției în cauză: nu pot avea într-un mod rezonabil această speranță – luând în calcul

---

[1] „Tutos quidem reddere homines a mutuis damnis, ita ut laedi vel occidi injuria non possint, impossibile est; neque ergo cadit in deliberationem. Sed ne sit metuendi causa justa, prospici potest. Securitas enim finis est propter quem homines se subjiciunt aliis; quae si non habeatur, nemo intelligitur se aliis subjecisse, aut jus se arbitrio suo defendendi amisisse“ (*De Cive*, p. 219).

[2] Ar putea părea neobișnuit să vorbim în asemenea termeni despre membrii puterii publice. Nu facem decât să practicăm „reverența“ pe care ne-o recomandă Hobbes. De altfel, nimic nu ar fi mai puțin hobbesian decât faptul de a vorbi în termenii unei triste necesități despre ceea ce exprimă realizarea celui mai creator act uman, contractul care instituie societatea.

pasiunile și situația originară a omului – decât dacă o putere infinit superioară propriei mele puteri, cât și a celuilalt, este în măsură să garanteze contractul. Este, așadar, necesar ca nici eu, nici celălalt să nu putem revendica nimic împotriva Suveranului, ceea ce s-ar întâmpla dacă acesta ar fi parte a convenției. Cu alte cuvinte, cel care reprezintă garanția și, ca să spunem așa, nervul convenției nu poate fi parte a acestei convenții.

Obiecția care nu încetează să frământe mintea cititorului lui Hobbes pe întreg parcursul acestei argumentații este, în mod evident, următoarea: ce câștigă individul prin socializare, unde se află raționalitatea instituției pe care o creează, dacă prin această instituire individul cedează toate drepturile și puterile unui alt individ sau grup de indivizi care ar putea în mod legitim – adică având consimțământul său prealabil – să se folosească într-un mod arbitrar și violent de aceste drepturi și puteri? Nu e vorba oare de o deposedare de singurele arme pe care le deținea încă în starea de natură: propriile sale forțe?

Această obiecție ignoră cauzele ostilității caracteristice stării de natură: „Putem găsi în natura umană trei principale motive de ostilitate: în primul rând, rivalitatea; în al doilea rând, neîncrederea; în al treilea rând, mândria“ (*Leviathan* I, 13, p. 88). Aceste trei „motive principale“ își au, la rândul lor, sursa în egalitatea dintre oameni: rivalitatea își are sursa în speranța egală de a-și însuși bunurile pământești cele mai rare; neîncrederea presupune o egalitate cel puțin aproximativă a forțelor; cât despre mândrie, ea recunoaște implicit această egalitate pentru că se revoltă împotriva ei[1]. Așadar, dacă unui individ îi sunt atribuite drepturi și puteri ce îl așază infinit deasupra celor care, înaintea contractului, îi erau egali, nu mai există între el și aceștia din urmă nici un motiv al ostilității, cel puțin al ostilității născute din întâlnirea reciprocă a indivizilor egali. Această inegalitate esențială este cea care definește figura Suveranului.

---

[1] Asupra problemei egalității în concepția lui Hobbes, vezi capitolul al II-lea.

Este cunoscut faptul că tema puterii *absolute* a Leviathanului este cea care a provocat și provoacă încă impresia cea mai puternică asupra cititorilor lui Hobbes. Iar aceasta pe bună dreptate, cu toate că este de mult înțeles faptul că filosoful englez nu își propusese să facă elogiul despotismului. Desigur, această noțiune a suveranității absolute ascunde dificultăți deosebite; paginile ce urmează sunt consacrate lămuririi acestora.

Am afirmat mai sus că Suveranul, datorită situației sale, nu își putea trata în mod normal supușii ca pe niște dușmani. Nu există nici un motiv, în ochii lui Hobbes, pentru ca suveranul să se comporte într-un asemenea mod încât să facă rău supușilor săi; mai mult chiar, există suficiente motive pentru ca el să se arate binevoitor cu aceștia. Textul următor este deosebit de explicit în această privință: „Căci, spun ei [adversarii puterii absolute a regilor], dacă regele poate face ceea ce dorește în pofida legii și dacă nimic, în afara unei pedepse în lumea de apoi, nu îl poate opri, atunci, dacă va exista un rege care nu se teme de o asemenea pedeapsă, el ne poate lua nu numai pământurile, bunurile și libertățile, dar chiar și viețile, dacă o dorește. Acești oameni au dreptate: dar ei nu au nici un motiv să creadă că regele va dori asemenea lucruri, iar dacă o va face, va fi pentru folosul său personal; ceea ce este contradictoriu, pentru că regele își iubește puterea; și ce ar rămâne din aceasta în momentul în care supușii săi ar fi distruși sau slăbiți, supuși în numărul și forța cărora rezidă puterea sa...“[1]. Vedem astfel că motivului negativ evocat înainte – Suveranul nu

---

[1] „For if, say they, the king may notwithstanding the law do what he please, and nothing to restrain him but the fear of punishment in the world to come, then, in case there come a king that fears no such punishment, he may take away not only our lands, goods, and liberties, but our lives also if he will. And they say true: but they have no reason to think he will, unless it be for his own profit, which cannot be, for he loves his own power; and what becomes of his power when his subjects are destroyed or weakened, by whose multitude and strength he enjoys his power...“, *A dialogue between a Philosopher and a Student of Common Laws of England* (E.W, VI, p. 33-34).

se află în situația de a fi dușmanul supușilor săi – se adaugă unul pozitiv: puterea, bogăția și bunăstarea supușilor lui sunt elemente ale propriei sale puteri, bogății și glorii.

Vedem în ce măsură, în cazul acestei teme tradiționale a utilizării puterii de către Suveran, Hobbes se îndepărtează de ideile tradiționale. Puterea absolută nu mai reprezintă acea tentație aproape imposibil de înfrânt de a exercita fără obstacol nedreptatea; dimpotrivă, inelul lui Gyges odată întors, posibilitățile suplimentare de a o exercita devin tot atâtea motive de a nu o face. Căci Principelui nu i se mai cere virtute, cu atât mai puțin o virtute excepțională, ci pur și simplu conștiința rezonabilă a interesului său. Conduita rațională a Suveranului nu are drept condiție necesară victoria rațiunii sale asupra pasiunilor, ci decurge în mod natural și oarecum mecanic din buna înțelegere a situației sale. Această putere exorbitantă nu presupune, în exercițiul său, aptitudini ieșite din comun; același demers rațional sau demersuri raționale analoage ghidează și pe fabricantul de țesături care își calculează prețul de cost și prețul de vânzare și pe suveranul absolut care își guvernează statul. Și unuia, și celuilalt îi este suficient să identifice interesul implicat în logica situației sale.

Aruncat dintr-o extremă în cealaltă, din impresionanta maiestate a Leviathanului, a acestui „zeu muritor", în banalitatea calculului târgoveț, nu te poți împiedica să nu simți o oarecare neliniște. Este prea mult și prea puțin, șoptește bunul-simț. Și totuși, tocmai posibilitatea acestui du-te-vino paradoxal trebuie reținută pentru a putea înțelege gândirea lui Hobbes în privința acestui punct capital. Se cuvine să distingem o trecere dublă ce reprezintă o dublă echivalență sau congruență: cea de la simpla existență suficientă la perfecțiunea puterii absolute, cea de la puterea absolută investită într-un om sau într-un grup de oameni la banalitatea puterilor existente și a acțiunilor umane obișnuite.

Trăsăturile Leviathanului sunt tulburate de disimetria dintre sursa puterii sale și condițiile ce îi sunt impuse pentru a putea face ceea ce face. Cu alte cuvinte, definiția completă a puterii nu poate fi numai instrumentală. Este adevărat că el îndeplinește sarcini precise, limitate, care nu cer celui ce poartă această responsabi-

litate existenţa unor capacităţi ieşite din comun; însă această instrumentalitate nu este eficientă ca atare decât înglobată într-un mecanism de idei şi voinţe prin care oamenii ce se supun puterii nu recunosc nici o limită a domeniului şi a modalităţilor de intervenţie a instrumentului, mai mult, prin care oamenii recunosc acest instrument (al protecţiei lor) ca unul al cărui drept de intervenţie nu trebuie oprit prin nici o limită: *puterea nu poate („can") face ceea ce face decât dacă poate („may") face tot ceea ce doreşte.*

Există totuşi un mijloc de a banaliza această disimetrie, iar comentatorii au fost câteodată tentaţi să se folosească de el: disimetria în cauză ar fi cea a domeniului de acţiune a puterii şi a legitimităţii sale. Este adevărat că, înţeleasă astfel, o regăsim şi în alte contexte doctrinare, spre exemplu în teoria franceză a suveranităţii regale. Suveranitatea regală este, într-un sens, absolută, provenind numai de la Dumnezeu, potrivit sentinţei antice enunţată de Sfântul Pavel. Dar, de fapt, domeniul său de acţiune este limitat cu stricteţe. Declaraţia făcută în numele lui Ludovic al XV-lea de către Cancelarul Maupéou Parlamentului din Februarie 1771 constituie o mărturie remarcabilă în acest sens: „Au încercat să îngrijoreze supuşii de starea lor, de onoarea lor, de proprietăţile lor, de însăşi soarta legilor ce stabilesc succesiunea la tron, ca şi cum un regulament de disciplină ar fi putut privi aceste obiecte sacre, aceste instituţii în privinţa schimbării cărora ne aflăm într-o *fericită lipsă de putere*"[1]. Nu am putea însă restrânge gândirea lui Hobbes între limitele teoriei tradiţionale a absolutismului moderat. De fapt, potrivit acestei ultime teorii, legitimitatea şi activitatea puterii aparţin unor domenii tot atât de distincte precum Dumnezeu, pe de-o parte, şi nevoile umane, pe de o alta. Desigur, Dumnezeu îi cere locotenentului său să contribuie la fericirea poporului, dar această contribuţie nu poate fi suficientă pentru a construi legitimitatea puterii: Regele, înainte de a fi instrumentul nevoilor sociale şi politice, este încarnarea transcendentaliilor (Bunătate, Dreptate), ireductibile la acţiunile sociale, încarnarea unei ordini

[1] Citat de Bertrand de Jouvenel in *De la Souveraineté*, p. 260 (Editions de Médicis, 1955).

ierarhice ce înglobează lumea umană, depășind-o. În schimb, în cazul lui Hobbes, maiestatea Leviathanului nu reflectă o splendoare supraumană; definiția și sensul său rămân circumscrise universului nevoilor umane. Am afirmat mai sus că definiția completă a puterii nu poate fi numai instrumentală; am văzut însă că instrumentalitatea nu este depășită decât prin condiția exercițiului sau a posibilității. Așadar, putem vorbi în cazul lui Hobbes despre o instrumentalizare a legitimității. Iar acest paradox al puterii nu este decât paradoxul instrumentalității: definirea unei practici umane exclusiv în termeni de instrument, de mijloc în raport cu un scop, presupune, chiar dacă scopul este limitat, eliberarea prealabilă a unei puteri nelimitate.

O putere detașată de transcendentali, redusă la funcția sa umană de protecție, aceasta este puterea hobbesiană; în același timp, o putere infinit excesivă în îndeplinirea acestei funcții. Altfel spus, caracterul nelimitat încetează să mai fie un atribut divin pentru a deveni un atribut uman, atributul unei opere umane. Puterea, sau cum își depășește omul limitele... Fără îndoială, știm că această nelimitare este una de drept sau de autorizare, și nu un infinit real. Nu este însă inutil să pronunțăm cuvântul, alăturat substantivului om, pentru a surprinde măsura originalității universului intelectual deschis de Hobbes. Alăturare cu atât mai paradoxală cu cât omul creator al acestei nelimitări este ființa cea mai slabă, cea mai amenințată, individul în starea de natură, pradă fricii de moarte violentă, pe care ceilalți o pot provoca. Ființa cea mai slabă creează ființa cea mai puternică pentru a se elibera de temeri, iar această ființă atotputernică își trăiește din acel moment propria viață, supunându-și creatorul: iată un tip de viziune asupra destinului uman inițiată de Hobbes și preluată în contexte nepolitice, în contextul feuerbachian al filosofiei religiei, spre exemplu. Însă ceea ce va fi pentru filosoful german un mecanism de distrugere a rațiunii și de degradare a umanității reprezintă pentru Hobbes un mecanism rațional și salutar.

Apropierea dintre teoria politică și filosofia religiei, între Leviathan și Dumnezeu, nu este atât de gratuită cum ar putea părea. Într-un anumit sens, o regăsim chiar și la Hobbes, în insistența cu

care el vorbește despre Leviathan ca despre un „zeu muritor", în comparația pe care o face între contractul ce instituie societatea și *Fiat*-ul divin ce creează lumea. Se cuvine oare să vedem aici un simplu procedeu literar? Dimpotrivă, se cuvine să credem că filosoful care a instrumentat cu atâta convingere și chiar cu asprime procesul retoricii și, în special, al metaforei, era întru totul conștient atunci când dezvolta într-un mod aproape obsedant o asemenea metaforă în principala sa operă. De fapt, există – credem noi – o rațiune de principiu a acestei apropieri: în ambele cazuri, regăsim, în centrul reflecției, raportul dintre o ființă slabă, limitată, și o ființă nelimitată, atotputernică, sau, cel puțin, dintre o ființă slabă și limitată și ideea pe care aceasta și-o face despre (prin care face) o ființă nelimitată. De altfel, de mult timp comentatorii au apropiat deducția suveranității absolute de argumentul ontologic: în cele două argumentații, o existență perfectă (sau atotputernică) este dedusă din ideea pe care și-o face despre ea o ființă limitată. Paralelismul este deosebit de surprinzător dacă vom lua în considerare argumentul ontologic în forma totodată particulară și originală pe care i-o dă Sfântul Anselm. Ne amintim definiția nominală a Dumnezeului etern din care Sfântul Anselm îi deduce existența: *aliquid quo majus cogitari nequit*. Or, Hobbes scrie despre puterea suverană că este „astfel încât nu ne-am putea imagina ca oamenii să edifice una mai mare" (*Leviathan* II, 20, p. 144). De ce această ultimă caracterizare? Din motivul următor: dacă stabilesc o limită puterii a cărei protecție o doresc, mă contrazic; în acel caz, și eu și puterea ne aflăm în postura a două puteri, într-un anumit sens egale, pentru că una pretinde să stabilească limitele celeilalte. Din acel moment, nu se mai poate spune că starea de natură a fost depășită pentru că ea domnește între mine și putere. Sunt deci nevoit să caut un alt Leviathan care să mă protejeze de Leviathanul pe care eu însumi l-am mutilat (Cf. nota 1, p. 57). Orice tentativă de a limita puterea repune în mișcare mecanismul prin care sunt constrâns să recunosc o putere nelimitată. Astfel, definiția Leviathanului este următoarea: o putere astfel construită încât oamenii care o edifică sau o instituie nu ar putea imagina una mai mare. Paralelismul cu argumentul ontologic rămâne vizibil, însă cele

două definiții aparțin unor genuri diferite. Definiția anselmiană este doar nominală (conținut verbal și ideal din care o existență este dedusă prin virtutea unui comparativ); definiția hobbesiană este reală, mai mult, genetică și creatoare: existentul, realul despre care este vorba, este cel creat în virtutea și prin intermediul unui proces mental și voluntar a cărui definire nu reprezintă decât descrierea sa.

Am considerat de cuviință să analizăm mai minuțios decât de obicei această paralelă tradițională pentru că ea ne ajută să descriem un aspect esențial al întemeierii Leviathanului: procesul gnoseologic, înlănțuirea mentală și voluntară prin care indivizii ce instituie Leviathanul ridică orice limită din calea forței și drepturilor unuia dintre ei. Este cu adevărat vorba despre un proces mental sau gnoseologic, de vreme ce maximizarea ideală de către fiecare a forței și a drepturilor unui individ este anterioară realizării efective a acestei forțe și o condiționează. Dacă convențiile sunt lipsite de valoare în absența forței ce le garantează, trebuie să adăugăm că existența acestei forțe nu este posibilă decât pe baza prealabilă a unui proces gnoseologic de maximizare. Acest proces („puterea suverană... este astfel încât nu ne-am putea imagina ca oamenii să edifice una mai mare“) constituie el însuși cea mai bună definiție a Leviathanului pentru că se identifică cu însuși mecanismul genezei acestuia: în măsura în care indivizii nu posedă această forță (ei se află în starea de natură, slabi și amenințați) pe care o transmit împreună cu dreptul unei folosiri nelimitate, medierea unui mecanism ideal ce convertește această slăbiciune efectivă în forță devine necesară. Neputând să creez o forță reală (sunt ființa cea mai slabă care există), suprim numai toate obstacolele ce ar putea împiedica acțiunea unuia dintre semenii mei, inițial la fel de slab ca și mine, renunțând la exercițiul autonom al propriilor mele forțe cu condiția ca toți semenii mei, cu excepția unuia, să procedeze la fel. Se va obiecta poate că acest proces este mai degrabă voluntar decât gnoseologic, că renunțarea la utilizarea autonomă a propriilor forțe este, în mod fundamental, un act de voință; este adevărat, însă acest act de voință este în mod absolut determinat ca fiind instrumentul maximizării forței unuia dintre noi, singura capabilă să asigure pacea.

Astfel, forța unui individ care în mod natural este la fel de slab ca și ceilalți devine atotputernică, de vreme ce nici un obstacol nu se opune exercitării acesteia. Procesul ideal de maximizare reprezintă, într-un anume sens, pivotul contractului, pentru că el ghidează și determină procesul de minimizare a propriilor mele forțe (a folosirii autonome a forțelor proprii), singurul proces prin care se poate produce forța plecând de la o stare de slăbiciune generalizată. Această analiză explică faptul că Hobbes procedează la o instrumentalizare a legitimității, considerând, în același timp, definiția instrumentală a puterii ca fiind una incompletă și mutilată: *puterea nu se definește prin ceea ce face, ci prin ideea pe care o creează despre ea* pentru a putea face ceea ce face. Constituirea ordinii sociale și politice presupune existența unei puteri care, la rândul ei, presupune o anumită idee despre putere în calitate de cauză a acesteia.

Funcția puterii, ideea puterii

Societatea dă naștere puterii. Puterea este instrumentul socializării, al unei socializări continue, de vreme ce societatea nu este naturală. Unitatea societății este impusă din exterior indivizilor de Suveran; în absența acestuia, nu există decât *multitudo dissoluta*. Puterea reprezintă mijlocul prin care socializarea negativă, războinică, a stării de natură este convertită în socializare pozitivă, pașnică. Am observat că, dacă opera sa este societatea pozitivă, ea însăși este opera societății negative, derivatul său homeopatic. Indivizii îi oferă ceea ce nu dețin, sau ceea ce nu au puterea să exercite: forța; mai precis, o lasă liberă și singură capabilă să o exercite. Această renunțare pe care am descris-o în paginile precedente, plecând de la definiția hobbesiană a Leviathanului, ca pe un proces gnoseologic, Hobbes o descrie, la rândul său, ca pe un proces juridic: „A te *deposeda* de dreptul tău asupra unui lucru înseamnă a renunța la libertatea de a împiedica pe un altul să profite de propriul său drept asupra aceluiași lucru. Căci cel ce

renunță la dreptul său sau îl transferă altuia nu îi dă acestuia un drept pe care acesta nu îl avea înainte: de fapt, nu există nimic asupra căruia omul să nu aibă, prin natură, un drept; el nu face decât să se retragă de pe drumul său pentru ca cel în cauză să poată dispune fără piedică de dreptul său originar" (*Leviathan* I, 14, p. 92). Cu alte cuvinte, Suveranul singur rămâne în starea de natură; suveranitatea reprezintă pentru el, potrivit formulei lui R. Polin, o „stare de natură triumfătoare". Dar, pentru că el este singur în starea de natură, aceasta este abolită.

În ce constau, de fapt, drepturile stării de natură, pe ce se întemeiază ele? Ele se întemeiază pe dorința primordială de conservare și constau în dreptul fiecăruia de a face ceea ce crede el potrivit pentru propria sa conservare: „și pentru că starea omului... este o stare de război al fiecăruia împotriva fiecăruia, situație în care fiecare este condus de propria sa rațiune, și pentru că nu există nimic din ceea ce ai puterea de a folosi care să nu poată, eventual, să te ajute să-ți aperi viața împotriva dușmanilor, rezultă că în această stare *toți oamenii au un drept asupra tuturor lucrurilor și unii chiar asupra corpului altora*" (*Leviathan* I, 14, p. 91) (sublinierea îmi aparține). Este astfel limpede că acest drept nelimitat derivă din situația de ostilitate a stării de natură în care dorința de conservare găsește, pentru a spune așa, întotdeauna o ocazie de a se exercita. Dar, din momentul în care suveranul rămâne singurul deținător al drepturilor stării de natură, el le pierde în mod automat, de vreme ce sunt private de temeiul lor: dorința permanentă de conservare pusă în joc. Suveranul pe care nimeni nu îl amenință, dar căruia dimpotrivă fiecare îi cere să fie o amenințare, se află în situația cea mai străină acestei stări de natură, ale cărei drepturi le păstrează, potrivit lui Hobbes. Formula lui R. Polin „stare de natură triumfătoare" este o excelentă evocare a modului în care Hobbes vede Leviathanul. Trebuie însă adăugat faptul că, dacă rămânem fideli principiilor filosofului, formula devine contradictorie: starea de natură este orice numai triumfătoare nu. Pentru ca starea de natură să fie activă și, deci, pentru a beneficia

de drepturile acesteia, este necesar ca minimum doi indivizi să se găsească în situația unei ostilități reciproce. Trebuie oare atunci spus, pentru a păstra în mod logic drepturile suveranului, că acesta este dușmanul corpului politic al cărui suveran este? Potrivit acestei ipoteze însă, cei doi parteneri rămân în starea de natură, iar corpul politic își păstrează și el drepturile, ceea ce nu este posibil. De altfel, potrivit principiilor lui Hobbes, existența corpului politic nu poate fi separată de cea a suveranului care, conferindu-i unitate, îi dă, pentru a spune așa, și ființă. Putem oare spune atunci că el este dușmanul fiecăruia dintre supușii săi, considerați individual? Este exclus, din același motiv: ar însemna să restituim fiecăruia drepturile la care a renunțat. De altfel, toate referirile lui Hobbes la motivele pentru care Leviathanul nu poate fi dușmanul supușilor săi, ci, dimpotrivă, are interesul să îi trateze cu bunăvoință (Cf. *supra*), exclud presupunerea acestei stări de ostilitate – creatoare a unui drept nelimitat – între suveran, pe de-o parte, și indivizii care au instituit societatea, pe de o alta. Iar tot ceea ce Hobbes afirmă pentru a stabili și a evidenția caracterul natural sau rațional al acestei bunăvoințe răpește, în mod logic, câte ceva din drepturile Leviathanului. Singurul mod de a elimina contradicția ar fi detașarea lui *jus in omnia* de dorința de conservare. Or, aceasta este întru totul imposibil: „de fapt, fiecare tinde să dorească ceea ce este bine pentru el, și să evite ceea ce consideră rău; să evite în special cel mai mare rău natural, care este moartea; iar aceasta printr-o necesitate a naturii care nu este mai puțin constrângătoare decât cea care face să cadă piatra. Nu este deci absurd, nici reprobabil, nici contrar dreptei rațiuni faptul de a se îngriji de apărarea propriului corp și a propriilor membre de moarte și de suferință și de a le conserva. Și toți sunt de acord că acțiunea care nu este contrară dreptei rațiuni este corect îndeplinită și *conformă dreptului*. De fapt, acest cuvânt – *drept* – nu înseamnă nimic altceva decât libertatea de care fiecare poate dispune pentru a-și folosi facultățile naturale conform dreptei rațiuni. De aceea, primul temei al *dreptului* natural este acela potrivit căruia *fiecare încearcă să*

își protejeze atât cât poate viața și membrele (sublinierea lui Hobbes)“ (*De Cive*, 1, 3, 8, p. 163-164)[1].

Potrivit argumentației lui Hobbes, este rațional, deci drept, să facem tot ceea ce nu putem să nu facem. Trebuie să faci, deci trebuie. Iar starea de natură este o situație în care se poate spune despre oricare acțiune a oricărui individ: „Nu putea face altfel“, sau, mai precis: „Nu pot spune că putea, în mod rezonabil, face altfel“. Este o situație în care, la originea oricărei acțiuni, necesitatea poate fi presupusă într-un mod verosimil. Ceea ce constituie deci substanța stării de natură este probabilitatea ca necesitatea să se afle în spatele fiecărei acțiuni. De ce vorbim despre probabilitate și nu despre certitudine? Pentru că, în starea de natură, există alte surse ale acțiunilor în afara fricii de moarte: există lăcomia și mai ales vanitatea. Acțiunile care își au sursa în lăcomie sau vanitate nu sunt raționale (deci sunt inechitabile), cu toate că derivă din natura omului, pentru că ele nu tind către pace și nu provin din necesitate. Dar, datorită războiului tuturor împotriva tuturor, datorită faptului că starea de natură este decisiv dominată de teama de moarte, este imposibil să distingem între acțiunile care provin din necesitatea de a se apăra și cele ce sunt determinate de o pasiune în mod direct contrară păcii.

Trebuie oare să spunem că numai acțiunile ce nu puteau fi evitate sunt raționale? În nici un caz; sunt, în egală măsură, raționale acțiunile al căror scop nu este contrar scopului primei categorii de acțiuni, adică toate cele care tind către pace, pacea fiind, evident, mijlocul cel mai radical de a-mi proteja integritatea

---

[1] „Ferturenim unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum, et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore quam qua fertur lapis deorsum. Non igitur absurdum neque reprehendendum neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conservetque. Quod autem contra rectam rationem non est, id juste et *jure* factum omnes dicunt. Neque enim *juris* nomine aliud significatur quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Itaque *juris* naturalis fundamentum primum est, *ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur.*“

fizică. Aceste ultime acțiuni nu țin de dreptul natural, ci de *legea naturii*: această lege a naturii este „un precept, o regulă generală, descoperită de rațiune, prin care este interzis oamenilor să facă ceea ce duce la distrugerea propriei lor vieți sau a mijloacelor de a o apăra, și de a omite căile prin care ei cred că se pot apăra mai bine“ (*Leviathan* I, 14, p. 91).

Există așadar, în starea de natură, două tipuri de acțiuni: acțiunile ce hrănesc poate războiul, dar care pot fi întotdeauna considerate autodefensive și izvorâte din necesitatea de conservare a propriei vieți și care sunt autorizate prin dreptul natural; și acțiunile care tind în mod pozitiv către pace (dacă există astfel de acțiuni, și există cel puțin una: contractul) și care țin de legea naturii. Raportul dintre dreptul natural și legea naturii este deci clar: dreptul este totodată fundamentul și cazul particular, limită, al legii. Fundament, căci dreptul este dedus din imediata apropiere a acestei necesități a cărei lege comandă îndeplinirea deliberată a injoncțiunii oarbe; caz particular, limită, pentru că, atunci când demersurile pacifice ar fi contrare scopului urmărit – amenințarea neputând fi deturnată decât prin mijloace violente –, căutarea protecției nu se poate realiza rațional în urmărirea pozitivă a păcii, ci este constrânsă să se reducă la gesturile și la actele de autoapărare, cele autorizate imediat prin dreptul natural. Asupra acestui ultim punct, Hobbes este foarte explicit: „este un precept, o regulă generală a rațiunii, că *orice om trebuie să tindă către pace, atâta timp cât are speranța să o obțină; iar când nu o poate obține, să-i fie permis să caute și să folosească toate armele și toate avantajele războiului*. Prima parte a acestei reguli conține prima și fundamentala lege naturală, care este cea *de a căuta și de a urmări pacea*. A doua recapitulează ansamblul dreptului natural, care este dreptul de *a te apăra prin toate mijloacele de care dispui*“ (*Leviathan* I, 14, p. 92).

Astfel, sarcina prin excelență rațională este aceea de a extinde competența legii naturale reducând-o în egală măsură pe cea a dreptului natural. Pentru ca această sarcină să poată fi îndeplinită, este necesar ca individul să poată conta într-un mod rațional pe o conduită pașnică a semenilor săi, competența lui *jus in omnia*

rezultând de fapt dintr-o lipsă de putere esențial gnoseologică a acestui individ, din ignoranța și incertitudinea sa asupra intențiilor celuilalt. Suveranul instituit va fi cel care va permite, prin protecția sa, trecerea de la o competență la alta. Așa cum acțiunile pașnice conforme legii naturii presupun dreptul natural contopit cu necesitatea ca o condiție a raționalității lor și ca ultim recurs, tot astfel puterea absolută a suveranului apare ca o condiție a posibilității unei acțiuni raționale, adică pașnice (pot să prevăd în mod rațional că seamănul meu se va comporta în așa fel încât să nu se expună sancțiunilor lui) și ca ultim recurs violent împotriva unei acțiuni violente. Cu alte cuvinte, competența suveranului în starea socială are întinderea și caracteristicile competenței dreptului natural în starea de natură. Puterea absolută a suveranului este ecoul nelimitării dreptului natural. Așadar, a spune, precum Hobbes, că suveranul este atotputernic pentru că numai el păstrează drepturile stării de natură, înseamnă a spune că numai el păstrează competența acestor drepturi, căci el întrupează necesitatea, sursă a drepturilor acestei stări și, totodată, posibilitatea de a depăși această stare.

Credem că am propus astfel o soluție coerentă a dificilului ilogism conținut în concepția hobbesiană a suveranității absolute. Am văzut că nucleul dificultății deriva din raportul individului cu necesitatea, cu cunoașterea pe care putea sau nu să o capete despre aceasta. În capitolul următor, vom încerca să elaborăm într-un mod mai complet această chestiune.

CAPITOLUL AL II-LEA

Teama de moarte și opinia: politică și adevăr

„Mi-am dus astfel la bun sfârșit tratatul despre guvernarea ecleziastică și civilă, ocazionat de dezordinile timpului prezent, fără parțialitate, fără a linguși pe nimeni și fără alt scop în afara celui de a așeza în fața omului relația reciprocă existentă între protecție și supunere, a cărei respectare inviolabilă este cerută atât de condiția naturii umane, cât și de legile divine (atât naturale, cât și pozitive)“ (*Leviathan*, A Review and Conclusion, p. 491). Autorul nu ar fi putut fi mai clar în privința scopului operei sale; în câteva cuvinte, el ne indică circumstanțele (dezordinea politică), spiritul (imparțialitatea), nucleul conceptual (relația protecție – supunere), marile domenii de argumentație (condiția umană și legile divine). Toate caracteristicile indicate aici (mai puțin poate ultima) transformă textul într-o operă politică. A fost citită astfel; trebuie citită astfel. Dar numai astfel? Nu s-ar părea: cum putem explica altfel texte precum acesta: „Din ce cauză, de fapt, în Creștinătate, din timpul Apostolilor sau cam din acea epocă, oamenii nu încetează, prin război exterior sau civil, să se alunge unii pe alții, așa cum o fac, și de ce oare procedând astfel, nu se împiedică nici de cea mai mică dificultate ce le traversează soarta sau de cea mai mică șansă a altuia, că sunt atâtea drumuri ce duc către același scop, *fericirea*, dacă nu există noapte sau cel puțin ceață între noi? Trăim deci încă în tenebre.“ (*Leviathan* IV, 44, p. 418). Cu siguranță, înțelesul acestui text depășește domeniul

propriu-zis al politicii, în pofida evocării războaielor civile sau externe: în cauză se află diversitatea opiniilor umane asupra scopului actelor fiecăruia (fericirea), fragilitatea fiecărui individ în fața nenorocului și în fața seamănului său. Trebuie oare să considerăm aceste aspecte ale condiției umane numai sub forma obstacolelor în fața păcii? Nu, pentru că ele ne obligă să surprindem o limită proprie naturii individului uman ca atare: „...în ceea ce privește lumina Scripturii și cea a înțelegerii, nimeni nu concepe un grad mai înalt decât cel pe care l-a atins deja. De aici provine faptul că oamenii nu au alt mijloc de a recunoaște tenebrele în care se află decât de a reflecta asupra nefericirilor neprevăzute ce intervin pe parcursul fiecăruia" (*Ibid.*). De altfel, căutarea adevărului nu se reduce la căutarea condițiilor păcii: „însă în vremuri ca ale noastre, unde nu numai pacea este revendicată, *dar și adevărul*, a propune reflecției oamenilor ce deliberează încă asupra doctrinelor pe care eu le consider adevărate *și* care sunt evident favorabile păcii și loialismului, nu înseamnă altceva decât să pui un vin nou într-un butoi nou pentru ca și unul, și celălalt să se păstreze împreună" (*Leviathan*, A Review and Conclusion, pp. 489-490, sublinierea îmi aparține).

Așadar, se cuvine să studiem demersurile, distincte și întretăiate, prin care Hobbes stabilește condițiile păcii și caracteristicile adevărului, măsura în care pacea și adevărul se condiționează reciproc, sensul în care problema adevărului o depășește pe cea a păcii. Se cuvine, deci, să surprindem modul de gândire hobbesian în momentul în care stabilește epura condiției umane originare, această stare de natură în care negativul păcii (războiul tuturor împotriva tuturor) și negativul adevărului (ignoranță și, totodată, incertitudine) se găsesc implicate unul în celălalt. Am văzut, în primul capitol al acestui studiu, că trăsăturile, într-un anume fel contradictorii, ale stării de natură (cauza războiului ce definește această stare și posibilitatea de a o depăși) își au sursa în egalitatea umană. Vom începe, deci, prin analiza discursului hobbesian asupra egalității umane.

Argumentele egalității umane

Să considerăm mai întâi, urmând ordinea aleasă de Hobbes, egalitatea fizică: „Cauza fricii reciproce rezidă în parte în egalitatea naturală dintre oameni, în parte în dorința reciprocă de a-și face rău... De fapt, dacă îi observăm pe oamenii maturi și dacă remarcăm cât de fragil este asamblajul corpului uman – căci dacă acesta din urmă este distrus, sunt distruse o dată cu el și întreaga forță a individului, vigoarea și înțelepciunea sa – și cât de ușor îi este celui mai slab să-l ucidă pe unul mai puternic ca el, nu există nici un motiv pentru ca un om să aibă destulă încredere în forțele sale pentru a estima că natura l-a făcut superior celorlalți. Sunt egali cei care pot face, unul împotriva celuilalt, lucruri egale. Iar cei care pot face cel mai mult, adică cei care pot ucide, pot egalul. Toți oamenii sunt deci egali prin natură“[1]. Argumentul este mai concis, dar și mai complet, în *Leviathan*: „...cât despre forța corporală, omul cel mai slab are destulă pentru a-l ucide pe omul cel mai puternic, fie printr-o intrigă secretă, fie aliindu-se cu alți indivizi care se află în același pericol ca și el“ (*Leviathan* I, 13, p. 87).

Un astfel de raționament este straniu și, totodată, evident. Evident, căci se întemeiază pe fragilitatea, pe mortalitatea corpului uman pe care nimeni nu o poate pune în dubiu. Straniu, pentru că, prin considerentele sale, el nu dovedește cu exactitate ceea ce dorește să dovedească în mod explicit. Desigur, comparația forțelor a doi indivizi în cursul unei lupte, a unei înfruntări de forțe, este legitimă. Dar, în derularea acestei înfruntări, sunt introduse elemente exterioare noțiunii pure a forței individuale: viclenia, pe de-o parte, alianța cu alți indivizi, pe de altă parte. Cu

---

[1] „Causa metus mutui consistit, partim in naturali hominum aequalitate, partim in mutua laedendi voluntate... Si spectemus enim maturos homines, atque animadvertamus, quam fragilis sit compages humani corporis, quo ruente corruit omnis ejus vis robur et sapientia; quamque facile sit infirmissimo cuique robustiorem occidere, non est quod quis viribus fidens superiorem se aliis factum putet a natura. Aequales sunt, qui aequalia contra se invicem possunt. At qui maxima possunt, nimirum occidere, aequalia possunt. Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales“ (*De Cive*, p. 162).

alte cuvinte, Hobbes nu ia în considerare raportul pur între două forțe individuale, ci concepe puterea forței într-o situație crucială, cea a înfruntării pe viață și pe moarte, a ostilității reciproce duse până la extrem. Cea mai bună dovadă a faptului că nu este vorba despre o noțiune pură a forței fizice este aceea că, într-un anume fel, Hobbes presupune dinainte inegalitatea pe care o va contrazice, vorbind despre „omul cel mai slab" și despre „omul cel mai puternic". Interesându-se de rezultatul unei lupte între două forțe individuale în mod intrinsec inegale, el constată că, în anumite condiții, acest rezultat aduce moartea celui mai puternic. Aceste condiții – viclenie victorioasă a celui mai slab, alianță a acestuia din urmă cu alții – nu sunt cu nimic exterioare problemei ridicate, de vreme ce ele pot fi implicate de ceea ce reprezintă rațiunea de existență a înfruntării de forțe, adică de ostilitatea reciprocă. Hobbes vede, deci, sensul ultim al acestei încercări a inegalității forțelor în rezultatul său extrem, în limita sa, care este moartea unuia dintre adversari; el afirmă existența unui efect retroactiv al limitei asupra definiției inițiale a elementelor luptei: calificarea unuia ca fiind mai slab decât celălalt apare derizorie, de vreme ce „cel mai slab" a provocat „superiorului" său cel mai mare rău fizic posibil: moartea. De unde formula lui Hobbes: „Cel care poate cel mai mult poate egalul." Afirmam mai sus că Hobbes nu dovedește cu exactitate ceea ce pretinde să dovedească, pentru că argumentul său nu are valoare decât în această situație extremă care este lupta pe viață și pe moarte. Desigur, o asemenea luptă este o confruntare între forțe, dar aceste forțe sunt puse în mișcare de o voință și potrivit unor demersuri ce exced domeniul forței pure. În termeni concreți, comparația pură a forțelor se face pe ring, nu în cursul unei încăierări sau al unei agresiuni a unui trecător de către patru bătăuși pe o străduță obscură. Ceea ce aș dori să accentuez este faptul că definiția dată de Hobbes caracteristicilor naturii umane este formulată în lumina unei situații limită care este lupta pe viață și pe moarte.

Desigur, demersul în cauză este legitim și, în plus, conține un adevăr cu un profund înțeles social și politic, acela potrivit căruia nici o superioritate fizică nu poate permite nimănui să scape

condiției comune și, deci, necesității protecției prin instituția politică. Însă acest adevăr este dobândit cu prețul unui tip de argumentație care așază în mod deliberat definiția naturii omului într-un raport de dependență față de o situație presupusă originară. De altfel, este ea însăși amenințată de un fel de mișcare circulară de vreme ce, atunci când Hobbes dorește să explice cauza ostilității reciproce a oamenilor în starea de natură, el recurge la egalitate și propune, în marginea textului, următoarea schemă: *„Din egalitate provine suspiciunea; iar din suspiciune, războiul*". El explică, de fapt, că: „Din această egalitate a aptitudinilor decurge o egalitate în ordinea speranței de a ne atinge scopurile. De aceea, dacă doi oameni doresc același lucru, nefiind posibil ca amândoi să se bucure de el, ei devin dușmani: iar în urmărirea acelui scop..., fiecare încearcă să-l distrugă sau să-l domine pe celălalt" (*Leviathan* I, 13, p. 87). Rezultă, așadar, pe de-o parte, că oamenii trebuie să fie considerați egali din punct de vedere fizic, pentru că cel mai slab îl poate oricând ucide pe cel mai puternic, pentru că diferențele de forță dintre ei nu sunt decisive într-o situație de ostilitate reciprocă și de război al tuturor împotriva tuturor, și, pe de altă parte, că această situație de război își are una din principalele surse în egalitate. Hobbes pornește astfel o dublă mișcare, deducând natura omului din condiția acestuia (mișcarea inițială și principală) și deducând condiția acestuia din natura sa (mișcare ulterioară și, în ochii mei, secundară). Avem, deci, de-a face cu o dificultate pe care examinarea argumentelor egalității intelectuale ne va permite să o clarificăm.

Asupra acestui ultim punct, textul cel mai explicit este următorul: „Cât despre facultățile spiritului..., găsesc că există între oameni o egalitate încă și mai perfectă decât egalitatea de forțe. Căci prudența nu este decât experiență, care, în intervale egale de timp, este în mod egal dispersată tuturor oamenilor ce se ocupă în egală măsură de lucruri identice. Numai concepția zadarnică pe care fiecare și-o face despre propria înțelepciune ne-ar putea împiedica poate să credem într-o asemenea egalitate... Căci natura oamenilor este astfel încât, chiar dacă ar recunoaște superioritatea unora în domeniul spiritului (*wit*), al elocinței sau al erudiției, cu

greu ar putea crede că există nenumărați oameni la fel de înțelepți ca și ei. Pentru că ei își văd de aproape propriul spirit și de departe spiritul celorlalți. Aceasta însă dovedește mai degrabă egalitatea oamenilor în această privință, decât inegalitatea lor. Căci, de obicei, *nu există dovadă mai relevantă a unei distribuții egale, oricare ar fi obiectul distribuției, decât faptul că fiecare este satisfăcut de partea sa*" (*Leviathan*, I, 13, p. 87, sublinierea îmi aparține). Înțelepciunea despre care vorbește aici Hobbes, cea împărțită în mod egal între oameni, nu este nici știința dobândită a principiilor fundamentale ale filosofiei, nici prudența izvorâtă, pentru a spune așa, din aventura exterioară a omului: este vorba despre *judecată*, despre aptitudinea de a decide ceea ce este bine sau rău, adevărat sau fals. De ce înțelepciunea este egal distribuită tuturor? Singurul argument avansat de Hobbes este acela potrivit căruia fiecare individ se arată satisfăcut de înțelepciunea sa, iar această satisfacție egală dovedește o distribuție egală. Un asemenea răspuns pare, desigur, oarecum umoristic, însă nu trebuie neglijat. Dacă Hobbes răspunde prin umor la întrebarea asupra egalității intelectuale a oamenilor, acest umor trebuie considerat cu seriozitate.

În ce consistă această satisfacție a fiecăruia? Nimeni nu recunoaște că un altul este mai înțelept decât el; fiecare preferă propria judecata judecății altuia pentru că o consideră cel puțin egală. Satisfacția nu este decât un alt nume al vanități. A spune că oamenii sunt în egală măsură satisfăcuți înseamnă a spune că dovedesc aceeași vanitate. Fiecare își preferă propria judecată judecății celorlalți, fiecare se crede mai înțelept decât ceilalți. Vanitatea universală înseamnă refuzul unanim al egalității. Dacă, de fapt, în textul pe care l-am citat, Hobbes se rezumă la a spune că oricine refuză să fie inferior celuilalt în judecată, una din maximele sale este aceea că principala cauză a războaielor civile este dorința fiecăruia de a-și vedea înțelepciunea recunoscută și admirată de ceilalți, dorința de glorie, adică dorința de inegalitate. Am evocat această temă la începutul primului capitol; am mai putea cita acel pasaj în care Hobbes evocă scopul dușmanilor cauzei regale în războiul civil ce îi devastase țara: „...(dacă ar fi triumfat) ar fi

putut să guverneze şi să-şi satisfacă astfel nu numai lăcomia, dar şi răutatea, având puterea de a-i distruge pe toţi cei ce nu le admirau înţelepciunea..."[1]. Cu alte cuvinte, Hobbes deduce egalitatea intelectuală dintre oameni din egalul refuz al acestei egalităţi.

Am putea întări afirmaţia egalităţii intelectuale prin intervenţia justificării folosite pentru a stabili egalitatea fizică: inegalităţile intelectuale, dacă există, nu sunt decisive în raport cu consecinţele efective ale confruntării vanităţilor individuale. Căci egalul ataşament al fiecăruia faţă de opinia sa, faţă de judecata sa, ne împiedică să rezolvăm problema supoziţiei că un spirit ar fi mai bun ca un altul. Desigur, se poate obiecta că anumiţi oameni foarte satisfăcuţi de înţelepciunea lor se înşală asupra propriilor lor persoane. La o asemenea obiecţie, Hobbes răspunde: cine va decide? Un om, el însuşi ataşat de propria judecată... şi aşa mai departe. Divergenţa opiniilor este un război fără arbitru posibil datorită ataşamentului egal al fiecăruia faţă de propria opinie.

Altfel spus, Hobbes constată existenţa unei egalităţi a revendicării intelectuale care provoacă un război al opiniilor şi, în ultimă instanţă, un război general. Revendicările fiind egale, el le tratează nediferenţiat, fără a distinge între cele care ar fi justificate şi cele care ar fi false. De la această egalitate se cuvine să pornească filosoful care doreşte să construiască o societate paşnică. Regăsim aici tipul de raţionament ce ne surprinsese în cazul egalităţii fizice; natura intrinsecă a facultăţilor umane este lipsită de importanţă; important este, în schimb, raportul dintre individ şi propriile-i facultăţi într-o situaţie dată. Se cuvine aici spus că Hobbes îşi construieşte teoria politică procedând la o răsturnare a bazelor filosofiei politice clasice care postula inegalitatea naturală între oameni, deducând de aici ideea că anumiţi indivizi (minoritatea) sunt făcuţi pentru a guverna, iar restul (marea majoritate), pentru a fi guvernaţi. Astfel, Aristotel scria la începutul *Politicii*: „Când oamenii diferă între ei tot atât de mult cât diferă

---

[1] „...they might govern, and thereby satisfy not only their covetous humour with riches, but also their malice with power to undo all men that admired not their wisdom..." (*Behemoth*, p. 363. E.W., VI).

ùn suflet de un corp și un om de o brută..., aceia sunt prin natura lor sclavi pentru că este preferabil să te supui autorității unui stăpân..." (I, 5, 1254 B). Nu ne putem îndoi de faptul că Hobbes era conștient de răsturnarea în cauză; de fapt, el scrie: „știu bine că Aristotel, în prima carte a politicii sale, afirmă, ca fundament al întregii științe politice, că, între oameni, unii au fost făcuți de natură demni de a comanda, iar alții de a servi, ca și cum Stăpânul și sclavul s-ar fi deosebit nu în urma consimțământului oamenilor, ci prin aptitudine, adică prin știința sau ignoranța naturală. Or, această afirmație fundamentală este contrară nu numai rațiunii, așa cum am arătat mai sus, dar și experienței. Nu există, de fapt, nici o persoană, sau aproape nici una, care să fie în mod natural atât de stupidă încât să nu considere mai drept să încredințeze grija de a se guverna lui însuși decât altora. Iar dacă cei mai înțelepți intră în luptă cu cei mai puternici, victoria nu le aparține întotdeauna, și nici măcar adesea, primilor. Deci, dacă oamenii sunt egali prin natură, egalitatea lor trebuie recunoscută; dacă sunt inegali, pentru că se vor lupta pentru dominație, *ei trebuie considerați egali pentru a obține pacea*"[1]. Așadar, în ochii lui Hobbes, inegalitatea naturală este contrazisă de rațiune și de experiență. Am examinat mai sus argumentul rațional al egalității ce se rezumă astfel: „cel care poate cel mai mult poate egalul". Argumentul experimental („quam fragilis sit compages humani corporis, quo ruente corruit omnis ejus vis robur et *sapientia*") provoacă surprinderea, presimțită deja în argumentul rațional, prin măsura în care facultățile umane, atât intelectuale cât și fizice, sunt con-

---

[1] „Scio Aristotelem libro primo politicorum tanquam fundamentum totius scientiae politicae affirmare, hominum alios a natura factos esse dignos qui imperent, alios qui serviant, tanquam Dominus et servus non consensu hominum, sed aptitudine, hoc est, scientia vel inscitia naturali distinguerentur. Quod fondamentum non modo contra rationem, ut ostensum est supra, sed etiam contra experientiam est. Nam neque pene quisquam ingenio ita stupido est, ut non rectius arbitretur sibimet se, quam aliis regendum trahere. Neque si contendant inter se sapientiores et robustiores, sunt illi his semper aut saepe superiores. Sive igitur natura homines aequales inter se sint, agnoscenda est aequalitas; sive inaequales, quia certaturi sunt de imperio, necesarium *est ad pacem consequendam ut pro aequalibus habeantur*" (*De Cive*, O.P. II).

siderate în lumina unei amenințări *fizice* a morții. Definiția hobbesiană a caracteristicilor naturii umane este învăluită într-o paradigmă dramatică (lupta pe viață și pe moarte) de care nu ar putea fi detașată. Substanța umorului hobbesian rezidă, deci, în reducerea oricărei revendicări de competență, de știință, de înțelepciune la egala revendicare a altuia, a oricărui alt individ și la consecința acestei egalități în revendicări, care este lupta pe viață și pe moarte prin care omul este confruntat cu esența condiției sale: fragilitatea fizică. Filosoful cel mai arogant evită căile îndoielnice: om între oameni, pretinsa sa înțelepciune nu cântărește mult în fața armei cerșetorului.

Discursul hobbesian: umorul și teroarea

Hobbes nu este, deci, interesat de raportul dintre opinia individului și adevăr (sau un adevăr posibil, căutat, sperat), ci de raportul dintre fiecare individ și opinia sa și de consecințele sumei și ale confruntării acestor raporturi asupra ansamblului social: războiul tuturor împotriva tuturor. Acest război nu ia naștere din *conținutul* anumitor opinii ce ar fi false (și contrare păcii, întrucât ar conduce omul departe de adevăr), ci *din faptul însuși al opiniei*, particulară individului și, pentru a spune așa, în mod universal particulară în forma sa de opinie. Cui se adresează așadar Hobbes prin umorul său? Fiecărui individ, nu în sensul în care acesta ar fi potențial rațional (așa cum o făcea Socrate), ci în sensul în care acesta are o opinie, o susține, îi este atașat și o preferă. El procedează, deci, la *o universalizare a argumentului ad hominem*. Hobbes detașează fiecare individ de opinia sa, fără a-l pune în contradicție cu propria opinie, fără a degaja partea de adevăr conținută în această opinie, ci așezând opinia acestuia în contradicție cu opinia celorlalți, amintindu-i atașamentul egal al fiecăruia dintre toți ceilalți față de opinia lui, amintindu-i oarecum universalitatea statistică a situației sale. O dată ce fiecare este astfel corect detașat de opinia sa, există șanse pentru domnia păcii.

Însă Hobbes s-ar contrazice într-un mod grosolan dacă s-ar încrede, așa cum o făcea Socrate, numai în propriul său discurs și în lumina naturală ce strălucește în fiecare pentru a-și convinge interlocutorul. De altfel, în viziunea sa, nu există o rațiune naturală, o lumină naturală la care oamenii ar accede prin natura lor: „Nu există între oameni o rațiune universală acceptată de toate națiile..."[1]. Mai mult, Hobbes este conștient că, în situația efectivă a oamenilor aflați pradă vanității, discursul său, cu toate că este adevărat, nu reprezintă decât o opinie printre altele. Cum i-ar putea, deci, el convinge pe toți de adevărul său? Este posibil pentru că există, în situația efectivă a oamenilor, o pasiune care folosește același limbaj ca și discursul lui Hobbes: teama de moarte violentă provocată de ceilalți. Umorul nu are eficiență decât în măsura în care conduce la examinarea terorii. Mecanismul trecerii de la starea de natură la cea de societate apare ca o reduplicare a argumentului filosofic. Sau, mai degrabă, într-un mod răsturnat, teama teribilă a stării de natură își găsește ecoul discursiv și civilizat în umorul filosofului.

Virtuțile raționale ale „fear of violent death"

Am văzut că, în viziunea lui Hobbes, nu există o rațiune naturală susceptibilă să sprijine depășirea opiniilor individuale și formarea unui acord între oameni. Legea naturală ce va porunci oamenilor căutarea păcii (Cf. capitolul I) nu poate fi deci dedusă din rațiune. Leo Strauss scrie: „Pentru a «evita subtilitățile scepticilor», era necesar ca legea naturală să fie independentă de orice «anticipare» naturală și, prin urmare, de *consensus gentium*... numai în cazul în care legea naturală poate fi dedusă din comportamentul efectiv al oamenilor, din mobilul cel mai puternic care îi împinge pe toți la acțiune – sau, cel puțin, pe majoritatea lor în cea mai mare parte a timpului –, aceasta poate fi eficientă sau

[1] „There is not amongst men a universal reason agreed by any nation..." (*A dialogue between a Philosopher and a student of the Common Laws of England*. E.W. VI, p. 22).

poate avea o valoare practică... Legea naturală trebuie dedusă din cea mai puternică pasiune... Cea mai puternică dintre pasiuni este teama de moarte și, în special, teama de moarte violentă provocată de ceilalți..." (*Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 195).

Acordul oamenilor asupra condițiilor păcii nu-și poate avea, deci, sursa decât într-o pasiune. Această pasiune trebuie să înfrângă posibila sursă a opiniilor divergente, în orice caz cauza efectelor dezastruoase ale acestei divergențe, adică *vanitatea*. În viziunea lui Hobbes, singura capabilă să învingă vanitatea este „fear of violent death". De ce? Pentru că individul trăiește, într-un mod spontan, cu vanitatea visurilor sale, cu „falsa opinie a faptului că el cunoaște deja adevărul, oricare ar fi problema în cauză"; el trăiește cu o „falsă opinie a științei sale"[1]. Individul nu accede deci în lumea reală decât prin experiența rezistenței față de această lume. Să recitim acest pasaj deja citat: „De aici provine faptul că oamenii nu au alt mijloc de a recunoaște tenebrele în care se află decât de a reflecta asupra nefericirilor neprevăzute ce intervin pe parcursul vieții fiecăruia" (*Leviathan* IV, 44, p. 418). Rezistența față de lume este eficientă, potrivit lui Hobbes, sub specia rezistenței față de ceilalți oameni, față de amenințarea acestora. Așa cum scrie Leo Strauss: „Cum, în mod natural, un om trăiește mai întâi în lumea propriei imaginații și apoi în cea a opiniei celorlalți, el nu poate avea, de la bun început, experiența lumii reale decât în măsura în care simte imprevizibilul acesteia intrând în conflict cu ceilalți; el nu ajunge să cunoască moartea, primul, cel mai mare și suprem rău, singurul standard absolut al vieții umane, începutul oricărei cunoașteri a lumii reale, decât în forma fundamentală a morții violente" (*The political philosophy of Hobbes*, Chicago Press, p. 23[2]).

---

[1] „A false opinion that (they) know already the truth of what which is called in question... false opinion of our own knowledge" (*Elements of law*. Pt. I, cap. 10, par. 8).

[2] „And as man by nature lives first in the world of his imagination and then in the opinion of others, he can originally experience the real world only by feeling it, all unforeseen, in a conflict with others; he comes to know death, the primary and greatest and supreme evil, the only and absolute standard of human life, the beginning of all knowledge of the real word, originally only as *violent* death."

Cu toate că viziunea hobbesiană este clară, ea comportă totuși o dificultate: de ce pasiunea fundamentală care va permite depășirea divergențelor și a conflictului opiniilor este teama de moarte violentă *provocată de ceilalți*? Înțelegem prea bine că ea confruntă individul cu adevărul condiției sale: strivindu-i vanitatea, îl face să-și conștientizeze fragilitatea esențială și, prin urmare, să recunoască egalitatea tuturor. Nu puteam obține însă un rezultat similar cu ajutorul unei alte forme, tot atât de universale, a contactului cu moartea, cu moartea violentă (dacă moartea celui ce moare înainte de vreme este violentă), și anume *foamea*? Am văzut, la începutul capitolului I, că, în viziunea lui Hobbes, foamea – și, mai general, dorința bunurilor din această lume – își găsea expresia directă în diversele forme ale jafului, favorizând urmărirea dominației și nu pe cea a egalității umane, temei al demersului rațional de instituire a societății. În această perspectivă, senzația de înfometare nu îi permite individului să se elibereze de visurile sale inutile; într-un fel, visurile foamei sunt complice cu cele ale vanității. Mai mult, legea naturală nu poate fi întemeiată plecând de la foame; desigur, Hobbes admite că omul înfometat are dreptul la tot ceea ce i-ar putea satisface foamea: „Când un om este privat de hrană sau de un alt lucru necesar vieții și nu se poate salva decât printr-un act contrar legii, ca de pildă atunci când, în timpul unei mari foamete, își obține hrana prin forță sau fură ceea ce nu poate cumpăra sau obține prin milă... el este întru totul scuzat“[1]. Foamea poate deci întemeia *jus in omnia*, dar ea nu permite convertirea acestui drept natural în prima lege a naturii ce comandă urmărirea păcii. Potolirea foamei îl lasă pe individ în singurătate; eliberarea de frica de moartea violentă provocată de ceilalți presupune că raporturile cu ceilalți au fost așezate pe baze noi. Astfel, în vreme ce satisfacerea foamei nu îl scoate pe individ din singurătatea sa, abolirea fricii de celălalt (cel

---

[1] „When a man is destitute of food, or other thing necessary for his life, and cannot preserve himself by any other way, but by some fact against the law; as if in a great famine he take the food by force, or stealth which he cannot obtain for money nor charity... he is totally excused" (E.W. III, p. 288).

puțin a modalităților extreme ale acestei frici) coincide cu instituirea societății.

Se cuvine deci să examinăm modul în care teama, printr-un fel de negare de sine, permite constituirea universului social. Am văzut, în capitolul I, că pivotul acestei constituiri era Leviathanul și am studiat echivocurile naturii acestuia. Prin urmare, nu vom examina acum aspectele politice sau juridice ale mecanismului contractului, ci dimensiunea filosofică a acestuia într-un sens foarte precis: care este tipul de adevăr ce permite ieșirea din ordinea dominată de opinia orgolioasă și războinică? În ce mod teama este atașată acestui adevăr? Pentru a putea surprinde sensul demersului hobbesian, ni se pare indispensabil să analizăm polaritatea tradițională dintre opinie și adevăr, polaritate pe care Hobbes o păstrează, schimbându-i sensul.

Omul care trăiește sub imperiul opiniei nu se poate elibera decât în măsura în care o anumită opinie îi permite acest lucru, adică în măsura în care este o opinie convertibilă în adevăr. Or, sub un asemenea imperiu, nu există adevăr. Dacă nu există adevăr, adică o reprezentare a lucrurilor adecvată naturii acestora, reprezentare elaborată de o rațiune universală, există totuși necesitatea. Cheia ieșirii din imperiul Tenebrelor este dată de alăturarea necesității și opiniei; acesta este rolul îndeplinit de „fear of violent death". Această pasiune își are de fapt sursa într-o necesitate (cea a conservării), dar împrumută forma unei opinii (cea a aprecierii pericolului). Acesta este sensul distincției hobbesiene între moralitate și legalitate în starea de natură. În această stare, toate acțiunile sunt legale în virtutea lui *jus in omnia*: orice act al unui individ (chiar și cucerirea lumii) poate fi redus în mod plauzibil la necesitățile protecției sale. Însă, dacă toate acțiunile pot fi astfel considerate legale sau juste, nu același lucru se poate spune despre intenții: sunt drepte (altfel spus, conforme rațiunii), intențiile care au în vedere această necesitate, nu și, de pildă, satisfacerea orgoliului sau a răutății. De fapt, două rațiuni justifică caracterul infernal al stării de natură:

Mai întâi, fiecare individ se preferă celorlalți, ceea ce i se pare corect, se lasă ghidat de vanitate, de dorința de inegalitate.

Actele întemeiate pe vanitate provoacă imediat violența și războiul: acestea sunt fundamental iraționale.

În al doilea rând, există, în starea de natură, acte raționale: cele care provin din necesitate. Este rațional să fac ceea ce nu pot să nu fac. Însă, cum fiecare individ este închis în el însuși, cum nu există un spațiu comun, o instanță publică, accesul la necesitatea salutară (dorința de conservare) este mediat de opinia asupra opiniei. De fapt, mă tem de moartea violentă provocată de ceilalți pentru că ignor actele, ce sunt poate ostile și violente, pe care celălalt le va considera *necesare* supraviețuirii sale. Actele celuilalt sunt determinate de actele pe care el crede că eu le voi considera necesare propriei mele supraviețuiri. Cu alte cuvinte, pasiunea mea, teama mea de moarte violentă este determinată de opinia pe care mi-o fac despre opinia celuilalt asupra opiniei mele... și așa mai departe, într-un mod infinit și infernal. Așadar, puterea absolută a opiniei extinde cauzalitatea necesității (ce produce gesturi violente de autoapărare) la totalitatea actelor umane din starea de natură sau, cel puțin, tinde către această limită.

Cele două rațiuni ale caracterului infernal al stării de natură conspiră, provocând amândouă violența, și, în același timp, se contrazic, de vreme ce a doua tinde să o distrugă pe prima. De fapt, în ipoteza-limită în care cauzalitatea necesității se întinde asupra tuturor actelor stării de natură, nu mai există acte întemeiate pe vanitate: vanitatea este înfrântă. În acest caz, necesitatea triumfă asupra opiniei potrivit căreia mă prefer arbitrar celuilalt. Într-un alt sens însă, opinia este cea care triumfă asupra necesității de vreme ce rezultatul acestei cauzalități generalizate a necesității este dat de aceeași violență sau, cel puțin, de o violență de o intensitate egală. Ne aflăm totuși pe calea cea bună pentru că teama de moarte permite accesul la necesitate.

De ce intervine, deci, la mijlocul acestui drum, această a doua victorie a opiniei asupra necesității? Deoarece necesitatea se găsește aici divizată, fărâmițată între existențele separate și autonome, îngropată în fiecare dintre acestea. Tocmai această fărâmițare o lasă pradă opiniei. Prin urmare, ea trebuie dezgropată, dezvăluită tuturor. Pentru că, departe de a fi rea în sine, necesi-

tatea reprezintă singurul punct fix în acest cerc infernal al opiniilor temătoare ce se hrănesc din ignoranța reciprocă, ea trebuie să fie nu numai cea care îmi incită acțiunile prin medierea propriei mele opinii asupra opiniei celuilalt, dar și cea care declanșează, *în egală măsură* și *identică* cu ea însăși, acțiunile celuilalt, ale oricărui alt individ, pentru a suprima această mediere dezastruoasă a opiniei. Prin urmare, necesitatea va deveni publică. În lumea lui Hobbes, acest *lucru public* a cărui recunoaștere va permite instaurarea păcii nu poate fi nimic altceva decât omul, natură de contemplat sau zeu de adorat; în starea de natură nu există decât oameni, lipsiți de orice altă rațiune în afara acelei înțelepciuni ce rezidă în aplicarea acestui demers pe care necesitatea nu poate să nu ni-l învețe: necesitatea va deveni, deci, publică, vizibilă într-*un* om sau într-*un* grup de oameni. Omul sau grupul de oameni va fi situat, va fi constituit în așa fel încât celălalt să aibă toate motivele de a se teme de el mai mult decât mine, iar eu să am toate motivele să mă tem de el mai mult decât un oricare altul. Forțele sale vor fi, deci, incomensurabil superioare forțelor oricărui individ: acesta este Leviathanul.

Hobbes constată, deci, că în lumea umană, constituită dintr-o pluralitate de existențe separate și autonome, fiecare opinie se actualizează ca opinie particulară sub specia vanității, adică a divergenței și a ostilității. Dacă nu există opinie adevărată, există totuși un adevăr al opiniei, ce locuiește în forma opiniei și în efectele acestui formalism care este războiul. Teama de moartea violentă provocată de ceilalți, rezultat pasional al războiului, este cea care dovedește că războiul reprezintă adevărul opiniei, al capacității de a opina a existențelor separate. Teama de moarte face să culmineze formalismul opiniei: ea se hrănește dintr-o opinie multiplicată la infinit asupra opiniei celuilalt. Opinia fiecăruia, impregnată de vanitate, de ură și de ignoranță, închisă asupra particularității a cărei exaltare periculoasă o reprezintă, provoacă războiul tuturor împotriva tuturor, regăsindu-se purificată, abstractă și, pentru a spune așa, redusă la sensul său sub specia fricii de moarte violentă. Teama de moarte dezvăluie în fiecare adevărul particularității sale a cărei primă expresie sau, pentru a spune

astfel, expresia precritică, este opinia orgolioasă: adevărul acestei particularități este acela că, în dorința sa de diferență, el este la fel ca oricare altul. Teama de moarte este forma formei opiniei. Însă această culme a formalismului deschide calea salvării pentru că teama realizează legătura dintre fiecare și locul comun al tuturor, adică necesitatea. Funcția contractului ce instituie Leviathanul este aceea de a reuni elementele acestui loc comun fărâmițat.

Suntem așadar în măsură să reunim părțile dispersate ale doctrinei Leviathanului, părți disparate examinate în primul capitol ce păreau, în parte, dificil de conciliat. Să reînnoim întrebarea pe care o ridicasem atunci: de ce poate afirma Hobbes că Suveranul păstrează drepturile acelei stări de natură abolite prin însăși instituirea sa?

Jus in omnia își are sursa în necesitatea și în prezența virtuală a acestei necesități în toate acțiunile stării de natură. Or, tocmai am văzut că instituirea Leviathanului echivala cu definirea unei identități a necesității. Leviathanul abolește starea de natură îndeplinind, în starea socială, funcția pe care o îndeplinea necesitatea în starea de natură. În ce constă această funcție? Necesitatea este salutară pentru că ea formulează critica opiniilor confruntându-le cu consecințele particularității lor, violența și amenințarea morții; ea nu poate formula această critică pentru că se găsește dincolo de opinie, pentru că nici un individ nu poate accede la ea, nu-i poate disprețui exigențele. Se poate afirma, deci, că Suveranul rămâne singur în starea de natură, dar nu pentru că actele sale ar fi autorizate de necesitate, ci pentru că el este cel care îndeplinește această funcție salutară a necesității, revelată, dar imperfect realizată de starea de natură. *Suveranul nu este autorizat de necesitate; este cel care autorizează, după imaginea și măsura necesității.* El nu se găsește, deci, în starea de natură, dar rezumă învățămintele acesteia, îi întrupează eficiența, realizează și identifică necesitatea, revelată de starea de natură, dar contrazisă de pluralitatea existențelor separate ce așază opinia pe un curs atât de distrugător.

Înțelegem astfel maximizarea gnoseologică reprezentată de definiția genetică a Leviathanului: puterea cea mai mare pe care oamenii o pot imagina. Virtutea necesității rezidă în faptul că se

găsește dincolo de orice revendicare umană; indivizii, separați prin opiniile lor particulare, nu pot fi, dacă nu reconciliați, cel puțin pacificați, decât prin propria lor lipsă de putere, decât prin acest exces al necesității asupra opiniilor sau revendicărilor lor. Cum trebuie, deci, procedat pentru ca ideea lor despre putere să nu fie o idee printre altele, o opinie precum celelalte? Definiția sa trebuie să fie formală, să fie lipsită de conținut, căci orice conținut ar da naștere divergențelor, ar împiedica ieșirea din cercul ucigător al opiniei. Care poate fi deci ideea, definiția puterii pacificatoare, de vreme ce orice idee este periculoasă, de vreme ce orice idee duce sau poate duce la război? Singura idee adecvată unui asemenea scop nu poate fi decât o idee ce conține negarea oricărui conținut, a oricărei definiții, a oricărei limite prin care un individ oarecare din corpul social ar putea-o circumscrie și introduce în cercul infernal. Ideea hobbesiană a puterii, înainte de a avea un sens politic, are un sens gnoseologic, un sens raportat la filosofia fundamentală: este singura idee ce poate fi concepută de oameni care poate înfrânge blestemul opiniilor umane; ea indică o mișcare prin care spiritul uman critică, pentru a spune așa, dinainte orice opinie posibilă ce și-ar putea-o forma, precum și raportul de dependență arbitrară față de o autorizare independentă de el. Această deposedare de sine, această critică care precede judecata oricărei opinii, este echivalentul idealului necesității.

Este de la sine înțeles că legitimitatea interpretării noastre depinde de validitatea propoziției următoare: *starea de natură este rezultatul, punctul culminant și epura domniei opiniei.* Analiza modului în care Hobbes stabilește caracteristicile acestei stări (deducerea egalității fizice și intelectuale a oamenilor) justifică, credem, o asemenea afirmație. Universalizarea argumentului *ad hominem* așază, de fapt, orice opinie în forma divergenței, a vanității. Umorul hobbesian confruntă orice opinent cu particularitatea, derizorie pentru că este generală, a opiniei sale. Am văzut prin ce mecanism starea de natură constrânge vanitatea la propria anihilare în fața fricii de moarte, în fața recunoașterii egalității, precum și modul în care teama de moarte devine adevărul opiniei. Numai o asemenea interpretare poate da sens textului

reprodus la începutul acestui capitol, text în care Hobbes descrie situația omului epocii sale – a omului în general, cel puțin din vremea Apostolilor până la el – ca un „imperiu al Tenebrelor", în care fiecare nu vede mai departe de propria opinie. Sensul ipotezei stării de natură în filosofia lui Hobbes apare așadar într-o nouă lumină.

Snobismul stării de natură sau experiența crucială a scepticismului

Știm că Hobbes însuși nu conferă o deosebită validitate istorică propriei descrieri a stării de natură: „Se va crede poate că o asemenea stare nu a existat niciodată, și nici o stare de război ca aceasta. În fapt, cred că, în lumea întreagă, lucrurile nu s-au produs în general astfel" (*Leviathan*, I, 13, p. 89). El oferă totuși exemplul populațiilor Americii și ne invită să luăm în considerare ceea ce se petrece într-un moment de război civil ca o aproximare destul de corectă a acestei stări (*ibidem*). Autorul nu spune mai mult despre ceea ce numim astăzi statutul epistemologic al epurei sale a condiției umane originare. Considerând că această stare este caracterizată prin forma extremă a conflictului dintre oameni (războiul tuturor împotriva tuturor), cred că putem privi această epură ca fiind apropiată de ceea ce Max Weber numea ideal-tip. În acest caz, întrebarea este următoarea: ce ideal-tip?

Desigur, un ideal-tip al situației oamenilor în absența oricărei instituții politice. Am văzut însă că descrierea hobbesiană a acestei situații era departe de a-i surprinde toate caracteristicile esențiale. O asemenea selecție este cu siguranță legitimă, însă, pentru o mai bună clarificare a celor reținute de Hobbes, ea nu trebuie să ne interzică luarea în considerație a celor omise de el. Nimic nu ne este spus, în special, despre *foame*, iar filosoful englez, spre deosebire de Rousseau, nu presupune o abundență originară. Mai general, nimic nu ne este spus despre relația individului cu natura, relație ce va deveni centrală în doctrina rousseauistă. Individul nu

este considerat decât în raporturile cu ceilalți indivizi; individul se rezumă la relația sa cu celălalt, nu este luat în calcul decât socializat, chiar dacă este vorba despre o socializare negativă. Starea de natură reprezintă lupta între două pasiuni eminamente sociale: vanitatea și teama de moarte violentă provocată de ceilalți. De altfel, chiar unii din primii săi cititori au remarcat că starea hobbesiană de natură reprezintă, de fapt, un fel de stare de societate. Rousseau susține neîncetat că principala greșeală a lui Hobbes este aceea de a fi atribuit omului naturii pasiunile omului social. Iar Montesquieu remarca deja: „Dorința pe care Hobbes o atribuie mai întâi oamenilor, cea de a se subjuga unii pe alții, nu este rezonabilă. Ideea de imperiu și de dominație este atât de complexă, și depinde de atâtea alte idei, încât nu ea ar putea fi prima idee a omului" (*De l'esprit des lois*, I, 2). Montesquieu expusese imediat înainte viziunea sa despre individul din starea de natură: „În această stare, fiecare se simte inferior; abia dacă cineva se simte egal. Indivizii nu vor căuta deci să se atace, iar pacea va fi prima lege naturală" (*ibidem*). Astfel, în timp ce, pentru Rousseau, omul naturii este un vânător solitar, în viziunea lui Hobbes, el este un snob insuportabil pe care numai teama de moarte îl poate modera.

Cu alte cuvinte, comportamentul pe care Hobbes îl atribuie individului în starea de natură, comportament ce este indus de războiul tuturor împotriva tuturor și, în același timp, produce acest război, presupune achizițiile unei socializări relativ pașnice; revendicările individuale hrănite de vanitate și care, la rândul lor, hrănesc vanitatea, implică o dezvoltare personală pe care presupusa sterilitate a stării de natură pare să o excludă. Înainte de a-l acuza, urmând linia lui Rousseau, pe Hobbes de contradicție, trebuie să înțelegem că interesul său nu se îndreaptă către trecerea de la omul zis natural la omul social, transformare care îi va fascina pe autorii secolului al XVIII-lea. Din acest punct de vedere, influența pe care a exercitat-o asupra acestor autori riscă să ne inducă în eroare: starea de natură hobbesiană nu este numai diferită, desigur, de cea a lui Locke sau Rousseau, dar ea se situează într-o economie a gândirii fundamental diferită, pe care analizele precedente ne permit să o întrezărim.

Interesul lui Hobbes se îndreaptă către amenințarea pe care o reprezintă pentru pacea socială pasiunile sociale, în special vanitatea, mulțumirea exagerată de sine, revendicarea individuală. Așadar, idealul-tip al situației oamenilor în absența instituției politice este idealul-tip al domniei vanității, adică, potrivit analizelor paragrafelor precedente, idealul-tip al domniei opiniei. De aceea, este limpede că problematica hobbesiană nu este numai cea a dreptului natural, care va înflori în secolul al XVIII-lea, ci problematica esențială a secolului al XVII-lea, problematica scepticismului[1].

Care este originea scepticismului? Diversitatea și divergența opiniilor. Ce reprezintă starea de natură hobbesiană? Este războiul opiniilor, formulă pleonastică, pentru că opinia înseamnă divergență, iar divergența înseamnă război. *Starea de natură hobbesiană este experiența crucială a scepticismului;* iar Hobbes părăsește scepticismul, nu prin elaborarea unui nou criteriu al adevărului rațional sau universal (așa cum neîndoielnic a făcut-o Descartes), ci împingând la limită experiența efectivă ce se află la originea scepticismului, experiența efectivă prin care oamenii resimt divergențele și intră în război. Înțelegem starea de natură hobbesiană mai puțin comparând-o cu cea a lui Rousseau sau Locke, cât apropiind-o de dubiul cartezian.

Am văzut, în paragraful *virtuților filosofice ale „fear of violent death"*, că individul nu putea accede în lumea reală decât prin intermediul experienței rezistenței lumii în forma amenințării celuilalt, că nu exista o rațiune naturală a cărei folosire metodică să conducă la contemplarea adevărului. Numai teama de moarte îl eliberează pe Narcis de iluziile sale; corpul meu își dezvăluie conturul sub forma a ceea ce poate fi atins de loviturile celorlalți; demersurile rațiunii ce se naște sunt cele la care îndeamnă necesitatea de a se apăra. Conținutul percepției nu este în mod natural

---

[1] „Hobbes, ca și contemporanii săi cei mai iluștri, era copleșit sau îmbătat la gândul eșecului complet al filosofiei tradiționale. O rapidă privire aruncată controverselor prezente și trecute fusese suficientă pentru a-i convinge că filosofia, căutare a înțelepciunii, nu reușise să se transforme în înțelepciune" (Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 186).

adecvat naturii lucrurilor sau relevator al unor legi ale spiritului meu: regula sa originară, care este o rătăcire, este cea a vanității. Așadar, filosoful nu are inițiativa criticii opiniilor; o asemenea critică funcționează deja în ordinea umană reală. Filosofului nu îi mai revine decât sarcina de a o scoate în evidență, de a o face mai clară. *Ironia socratică* păstra controlul momentului critic sau negativ ce caracterizează primul stadiu al discursului filosofic (mai mult, ea se confundă cu acest control). *Umorul hobbesian* reprezintă critica stăpânirii socratice: el tinde să arate că aceasta este depășită de o critică a opiniilor ce se află deja întotdeauna în funcțiune în situația efectivă a oamenilor în virtutea egalității condiției acestora. În viziunea filosofului englez, ironia socratică – pe care o considerăm aici drept momentul originar al discursului filosofic tradițional, fiind desigur înțeles că, în critica sa implicită a acestui mod de gândire tradițional, Hobbes nu l-a atacat niciodată în acest punct pe Socrate – reprezintă recucerirea vanitoasă și periculoasă a unei diferențe inutile, abolită în mod legitim prin condițiile efective ale structurii umane. Dubiul cartezian, în aparență mai radical decât ironia socratică, este pasibil de aceeași critică. Ce este acest dubiu „hiperbolic" sau „metafizic", potrivit termenilor lui Descartes, dacă nu reiterarea voluntară și deci înșelătoare a condiției individului în starea de natură, ce ignoră atât limitele propriului corp, cât și pe cele ale lumii, ce ignoră valoarea percepțiilor sale? De ce să te închizi într-o cameră și să te întrebi sistematic dacă, sub hainele și pălăriile pe care le vezi prin fereastră trecând pe stradă, se află oameni[1]? Prin însuși faptul că aparțin

---

[1] „...de unde aș dori aproape să trag concluzia că cunoșteau ceara prin viziunea ochilor și nu prin simpla introspecție a spiritului, dacă, din întâmplare, nu priveam de la o fereastră oamenii ce treceau pe stradă, la vederea cărora nu pot omite să spun că văd oameni, chiar dacă spun că văd ceară; și totuși, ce văd de la fereastră, în afara hainelor și pălăriilor, care pot acoperi fantome sau oameni falși ce nu se mișcă decât cu ajutorul arcurilor? Consider însă că sunt oameni adevărați și înțeleg astfel, numai prin puterea judecății spiritului meu, ceea ce credeam că văd cu ochii" (*Descartes*, IIe Méditation, p. 281, Ed. Pléiade). Vom găsi o confirmare și o ilustrare pentru ceea ce am încercat să sugerăm prin această paralelă Hobbes – Descartes amintindu-ne una din obiecțiile adresate de filosoful englez francezului: „Căci ce altceva reprezintă frica pe care o resimțim la

lumii umane, că trăiesc și vorbesc, că locuiesc într-o casă, am formulat deja, în mod involuntar – și deci irefutabil –, această critică: știu prea bine ce se găsește sub hainele și pălăriile ce trec pe străzile Amsterdamului, sau, mai degrabă, teama mea o știe în locul meu atunci când fac un ocol pentru a evita această umbră neagră ce se apropie și ce ascunde poate pumnalul cu care mă va lovi... Cu alte cuvinte, construcția lumii sociale se confundă cu critica scepticismului: pot trăi în pace, sau într-o pace relativă, numai pentru că scepticismul a fost deja contrazis.

Această ultimă analiză riscă totuși să ne inducă în eroare, prin opoziția pe care o stabilește între demersul voluntar al lui Socrate sau Descartes și teama involuntară a individului în starea de natură, teamă involuntară în care Hobbes identifică originea oricărui demers uman rațional. De fapt, în doctrina acestuia din urmă, construcția lumii umane presupune un demers voluntar esențial, cel care instituie Leviathanul. Însă funcția și sensul momentului voluntar, al acțiunii deliberate, sunt, în filosofia lui Hobbes, în mod fundamental diferite de funcția și sensul pe care îl primesc în filosofia lui Socrate și Descartes (pe care, din această perspectivă, le putem așeza împreună)[1].

Mai întâi, autorul acestui demers voluntar este diferit: în filosofia clasică, autorul este filosoful, care decide suspendarea propriei judecăți și chestionarea competențelor și definițiilor admise; în gândirea lui Hobbes, autor este individul, oricare ar fi acesta – toți fiind originar egali –, care decide, prin instituirea Leviathanului, constituirea unei lumi umane în care va fi posibilă

---

vederea unui leu ce înaintează spre noi decât ideea acestui leu și efectul (pe care o asemenea idee îl naște în inimă) prin care cel căruia îi este frică este împins către această mișcare animalică pe care o numim fugă? Acum, această mișcare de fugă nu este un gând; prin urmare, rezultă că în frică nu există alt gând în afara celui ce constă în asemănarea lucrului cu ceea ce provoacă frica" (*Troisièmes Objections* faites à Descartes par Hobbes. *Objection sixième*, p. 408 a ediției Pléiade a operelor lui Descartes).

[1] Așa cum am indicat deja, Socrate și Descartes nu se află aici alăturați decât pentru că și unul – fondatorul filosofiei clasice – și celălalt – heraldul filosofiei moderne – întrupează cel mai bine *inițiativa și suveranitatea* filosofului în fața opiniilor și percepțiilor comune.

o conduită rațională. Teama de moarte violentă fiind cea care formulează critica opiniilor orgolioase, fiecare ia cunoștință de această critică și renunță dinainte la inițiativa ultimă a opiniilor și acțiunilor sale viitoare. Astfel, cu Hobbes, situația tradițională a filosofului în raport cu ceilalți oameni este întru totul modificată. Filosoful nu mai este cel care decide să supună criticii opiniile curente și competențele recunoscute, măsurându-le potrivit unui criteriu pur pe care oamenii nu îl cunosc sau pe care l-au uitat – pentru că se ridică deasupra conflictului îndoielnic al opiniilor și pasiunilor acestora. Filosoful este cel care ia act de o descoperire efectivă a lumii reale de către oamenii obișnuiți, o descoperire efectivă ce este, în egală măsură, opera tuturor, oricare ar fi aceștia și orice ar gândi ei. Cu alte cuvinte, filosoful, departe de a se bucura de superioritatea deciziei sale critice, se află în urma aventurii reale a oamenilor obișnuiți: accesul la adevăr nu mai reprezintă privilegiul unui demers rațional specific, el însoțește efectele relației reale dintre oamenii reali.

Mai mult, în doctrina lui Hobbes, demersul voluntar diferă prin conținutul său. Demersul socratic sau cartezian reprezintă, așa cum am văzut, o stăpânire; demersul individului hobbesian – o deposedare: starea de natură îl învață pe cel ce este prins în cercul ei că nu este stăpânul binelui ce i se poate întâmpla; că singura garanție a unei îndepliniri verosimile a actelor raționale ce îi pot aduce mulțumirea se găsește într-o amenințare mortală ce plutește deasupra lui. Omul cartezian descoperă suveranitatea gândirii sale și singura autoritate a evidenței; omul hobbesian constată lipsa de putere și ficțiunea acestora și așază, între el și actele sale, între el și gândurile sale, autoritatea și amenințarea altuia. Așadar, dacă instituirea Leviathanului este într-adevăr o inițiativă creatoare, ea rezidă în așezarea întregii vieți umane în situația de dependență arbitrară față de o experiență involuntară și constrângătoare; ea reprezintă o voință a involuntarului, căci numai involuntarul este capabil să stăpânească opinia înșelătoare și periculoasă. Iar depășirea scepticismului nu rezidă în evidența actuală a adevărului, ci în posibilitatea necesității, în instituirea posibilității necesității. Astfel, lumea oamenilor obișnuiți de care se elibera și pe care o domina filosoful tradițional nu este nici regatul greșelii sau, cel

puțin, al confuziei, așa cum o credea acesta din urmă, nici cel al adevărului actual; ea nu se constituie ca univers social și uman decât prin deschiderea unei posibilități, a posibilității unei experiențe ultime – moartea violentă provocată de ceilalți –, iar acțiunile ce se produc în acest univers nu-și dobândesc statutul rațional decât prin referința la această posibilitate. Este important de remarcat că, oricât de departe s-ar afla filosoful ce se eliberează de greșeală și incertitudine, această eliberare este comună tuturor, dând un ecou rațional presiunii oarbe a stării de natură. Mai mult, în viziunea lui Hobbes, filosoful tradițional cade din nou în greșeala omului stării de natură ce nu a fost încă suficient instruit prin teamă: el își consideră viziunile drept adevăruri, într-un mod cu atât mai exaltat cu cât înțelepciunea dobândită cu greu a oamenilor obișnuiți îi garantează o societate relativ pacifică, suprimând ubicuitatea amenințării mortale.

Astfel, conduita efectivă a *common man* refuză adevărul tradițional al filosofului, adevăr ce decade în rândul opiniilor, adică al opiniilor periculoase. Și, dincolo de pretențiile specifice ale filosofiei, Hobbes critică pretențiile diverselor competențe în numele înțelepciunii lui *common man* al cărei ecou el singur a știut să se facă și căreia el singur a știut să-i facă dreptate. De fapt, în prefața la *De Cive*, Hobbes scrie: „Mi s-au reproșat cu mare severitate următoarele: că am eliminat orice limită a puterii civile, însă acest reproș vine din partea oamenilor Bisericii; că am suprimat libertatea de conștiință, dar sunt sectari (cei ce mi-au făcut un asemenea reproș); că am eliberat Suveranul (de constrângerea) legilor civile, însă juriștii sunt cei care mă acuză. De aceea, nu m-am simțit foarte atins de aceste reproșuri, căci ele vin de la oameni ce predică pentru parohia lor, nefăcând-o decât pentru a-și afirma diversele puncte de vedere cu mai multă siguranță“[1]. Prin urmare, criticile teologilor și ale juriștilor nu trebuie luate în considerare

[1] „Acerrime vero reprehensa haec reperi, quod potentiam civilem immodicam fecerim, sed ab ecclesiasticis; quod libertatem conscientiae abstulerim sed a sectariis; quod summos imperantes legibus civilibus exsolverim, sed a legistis. Horum itaque reprehensionibus, ut qui rem suam agunt, nisi ut eos nodos fortius adstringerem, non magnopere commovebar" (*De Cive*, Praefatio ad lectores, p. 153, L.W. II).

pentru că ele nu exprimă decât interesul corporativ al celor care le proferează. Opinia diverselor competențe nu este decât un efect al vanității; ea nu are greutate în fața *experientia damnorum* a unui individ oarecare în nuditatea condiției sale originare, experiență ce îl conduce la instituirea puterii absolute. Socrate însuși critica diversele competențe, pentru a le întemeia însă parțiala validitate într-un univers mai comprehensiv; cu Hobbes, este pentru prima oară în istoria filosofiei când afirmațiile diverselor discipline și cele ale filosofiei înseși sunt considerate drept nule și, mai grav, drept opinii ce nu au fost supuse criticii fricii, criticii necesității. *Prin Hobbes, este lansată polemica împotriva ideii în numele omului aflat pradă necesității.*

Se confirmă astfel faptul că nu putem admite interpretarea cinică sau sceptică (cinică pentru că este sceptică) a filosofului englez, interpretare ce s-ar rezuma astfel: nu putem cunoaște adevărul, să încercăm cel puțin să instaurăm pacea. De fapt, oamenii pătrund în lumea reală, în adevărul condiției lor, prin aceeași mișcare prin care se eliberează de tirania propriilor lor opinii și de războiul tuturor împotriva tuturor, oglindind necesitatea originară în instituția Leviathanului. Iar adevărul filosofului, care nu este decât constatarea sau, mai degrabă, reconstrucția acestui proces, devine astfel dependentă de un adevăr de tip nou, adevărul lui *common man*, judecător al competențelor și al filosofiei înseși. Adevărul nu mai este un obiect de contemplat în tăcerea pasiunilor, el se confundă cu procesul pasional a cărei conștientizare o reprezintă filosofia. Paradigma în jurul căreia se organizează noua gândire nu mai este postura teoretică, cea a Minervei în fața cosmosului luminos, ci postura necesității, cea a individului oarecare, aflat în umbra morții. Nu putem însă concedia ideea tradițională a filosofiei fără a concedia, în același timp, ideea tradițională a rațiunii ca facultate specifică a universalului.

Egalitatea oamenilor și distrugerea rațiunii

Am consemnat, la începutul capitolului I al acestui studiu, curiosul argument prin care Hobbes stabilește faptul că societatea

nu îi este naturală omului. Să reluăm aici aceste câteva cuvinte: „Dacă omul și-ar iubi în mod natural seamănul, adică dacă l-ar iubi în calitatea sa de om, nu s-ar putea justifica următoarele: un individ oarecare nu îi iubește în aceeași măsură pe toți ceilalți, ca semeni ai săi..." (*De Cive*, cap. I, p. 159). Așadar, nu se poate spune că există, în viziunea lui Hobbes, o societate naturală, o prietenie naturală între oameni decât cu condiția ca fiecare individ aparținând speciei-om să-l iubească pe oricare alt individ aparținând aceleiași specii. Spuneam atunci că universalitatea specifică nu avea sens pentru Hobbes decât în măsura în care era imediat convertibilă în generalitate comutativă: ceea ce este afirmat despre specie trebuie să poată fi afirmat despre oricare individ sau despre raportul dintre doi indivizi oarecare. Or, doi indivizi luați la întâmplare nu se plac în mod necesar; prin urmare, nu se poate spune că prietenia socială și deci societatea sunt naturale speciei umane. Un asemenea tip de raționament abolește distanța dintre specie și individul aparținând acestei specii; nu există individ care să exprime mai mult sau mai puțin perfect caracteristicile speciei. Așadar, specia (sau ceea ce o înlocuiește) se definește printr-o însumare extensivă sau aritmetică, nu printr-o apartenență comprehensivă. Concepția tradițională a omului ca animal rațional considera că universalitatea rațională a omului nu era întotdeauna dată ca atare în actualitatea sa, ci numai în potențialitatea ei, fiecare individ fiind nevoit să încerce – în măsura capacităților sale – să descopere universalul înscris în natura sa și să constituie astfel, împreună cu semenii săi capabili de același efort, o comunitate umană rațională. Potrivit viziunii hobbesiene, nu există o universalitate potențială, nu există sau, mai degrabă, nu ar exista universalitate decât în măsura în care ar fi prezentă în actualitatea sa, întotdeauna existentă în fiecare individ, dacă noțiunea de universal s-ar mai putea aplica aici. Universalitatea este înlocuită prin cuplul egalitate – echivalență. De fapt, din momentul în care egalitatea dintre indivizi reprezintă nervul situației paradigmatice (stare de natură sau contract), nu se mai poate admite existența unei inegalități semnificative între aceștia (ce ar rezida fie și în actualizarea unei facultăți în mod esențial și

potențial identice în fiecare); indivizii, ca și opiniile, sunt de acum echivalenți și comutativi. Care sunt atunci consecințele, pentru ideea de om, ale abolirii oricărei distanțe între specie și individ, ale abolirii ideii de specie?

Dacă ceea ce este afirmat despre om trebuie să poată fi spus despre orice individ uman, rațiunea nu mai poate fi concepută ca facultate a individului, facultate ce l-ar face membru al unei specii raționale. De fapt, în acest caz, toate opiniile individuale sunt de drept echivalente; iar dacă toate opiniile sunt echivalente, nu mai există nici o distanță între individ și opinia sa; prin opinia sa, el nu are acces, nici măcar parțial, la altceva în afara lui însuși (lumea reală, natura lucrurilor), pentru că acest acces nu este posibil decât prin intermediul încercării pasionale a necesității; opinia sa se confundă cu individualitatea sa particulară. De altfel, tocmai din acest motiv, așa cum am văzut, starea de natură se confundă cu domnia opiniei. A împinge la limită logica egalității umane înseamnă a dezbrăca opinia asupra unui obiect real sau posibil pentru a o aduce la sursa sa: individul. Așadar, individualitatea umană este, într-un mod absolut, închisă asupra ei înseși; nu numai că individul nu mai accede, prin rațiune, la ceea ce reprezenta adevărul lumii exterioare, dar el nu mai are acces nici la celălalt individ, lipsit fiind de legătura comună a speciei. Pentru ca oamenii să se poată înțelege, e necesar ca ei să poată înțelege și altceva în afara lor înșilor. Și pentru că individualitatea umană este închisă asupra ei înseși, nu există, în viziunea lui Hobbes, altă cunoștință asupra omului în afara celei întemeiate pe introspecție. Aceasta nu înseamnă totuși că oamenii nu se pot înțelege deloc niciodată; un individ poate, cel puțin după instituirea Leviathanului, prevedea, într-un mod rezonabil, acțiunile unui alt individ pentru că acțiunile sunt născute din pasiuni, iar pasiunile sunt asemănătoare în toți indivizii umani. Privați de o rațiune naturală, accesul la sensul gândurilor lor este cel care, în ultimă instanță, le este interzis. Hobbes scrie: „Nu pot pătrunde în gândurile altora mai departe decât îmi permite observarea naturii umane în general.“ Și, cu și mai multă claritate: „Este foarte dificil sau, mai degrabă imposibil, să înțelegi

ceea ce ceilalți oameni vor să spună..."[1]. Cred că aceste scurte remarci ne ajută să înțelegem una din sursele, poate chiar pe cea principală, a ceea ce este numit convențional nominalismul hobbesian și care, fără îndoială, trece dincolo de nominalism[2]; adevărul lucrurilor nu rezidă decât în nume, în definiții arbitrare asupra cărora oamenii au căzut de acord pentru că existențele umane separate sunt private de legătura rațională care, ca facultate specifică, este singura care ar putea întemeia schimbul semnificativ al gândurilor și căutarea comună a adevărului. Iar Hobbes, împingând până la ultimele consecințe afirmarea egalității între indivizii umani, îi lipsește pe oameni de această legătură rațională.

Dacă Hobbes este primul autor care a construit o doctrină filosofică completă plecând de la ipoteza echivalenței opiniilor și a egalității riguroase a oamenilor, se cuvine spus că o asemenea posibilitate a fost explorată încă de la începuturile filosofiei, în special de Protagoras, dacă ne încredem în Platon, care recuza legitimitatea unui astfel de punct de plecare. Hobbes condamnă tezele filosofiei tradiționale în numele egalității umane în fața amenințării reciproce a morții; Platon condamnă teza lui Protagoras – cunoaștem formula acestuia: omul este măsura tuturor lucrurilor – dintr-o rațiune inversă: acceptarea acestei teze ar determina abolirea oricărei diferențe între oameni (vezi, de exemplu, Teetet 170; Menon 70 *b*; Gorgias 499 *a*). Or, în concepția lui Platon, *această diferență între oameni este dovedită, în egală*

[1] „I cannot enter into other men's thoughts, farther than I am led by the consideration of the human nature in general." V. de asemenea: „It is a hard matter, or rather impossible to know what other men mean..." (*Behemoth*, p. 200 și 210. E.W. VI).

[2] „Occam însuși nu a fost mai «nominalist» decât este acum Thomas Hobbes. În fapt, acesta îmi pare mai mult decât nominalist, căci el nu se mulțumește, așa cum o fac nominaliștii, să reducă universaliile la simple nume; pentru el, chiar adevărul lucrurilor rezidă în nume; mai mult, face ca acest adevăr să depindă de liberul arbitru unanim, pentru că adevărul depinde de definițiile termenilor liberului arbitru uman. Aceasta este judecata unui om pe care trebuie să-l așezăm printre oamenii cei mai profunzi ai secolului..." (Leibniz, *Sur le style philosophique de Nizolius*, 1670, in *Oeuvres* de G.W. Leibniz, éd. L. Prenant, Aubier-Montaigne, p. 89).

măsură, de toți oamenii, orice ar spune aceștia, și este dovedită chiar *în circumstanțele extreme*. Iată cuvintele pe care i le atribuie lui Socrate în paragraful 170 *ab* din *Teetet*: „Așadar, Protagoras, și noi ceilalți, enunțăm judecățile unui om, *mai degrabă pe cele ale tuturor oamenilor*, atunci când spunem că nu există nimeni ce nu s-ar considera în el însuși mai înțelept decât ceilalți în anumite privințe, în timp ce în altele îi consideră pe ceilalți mai înțelepți decât el; iar *aceasta se întâmplă în conjuncturile cele mai periculoase*, când suflă asupra lui vânturile unei expediții militare, sau ale unei boli, sau ale unei nenorociri; nimeni, spunem noi, pentru a nu se comporta «împotriva zeilor, față de cei care, în fiecare dintre aceste conjuncturi» au autoritate; nici pentru a nu-și aștepta de la aceștia salvarea: de la acești oameni ce nu se disting prin altceva decât prin știință. Să adăugăm, pentru a spune totul, că, în ordinea umană, există o mulțime de oameni aflați în căutarea unor maeștri, atât pentru a fi instruiți, cât și pentru a fi comandați...; reciproc, există, de asemenea, o mulțime de oameni care își imaginează că sunt capabili să instruiască și să comande. Pe scurt, în ansamblu, ce putem spune altceva decât că, personal, oamenii estimează că dețin, în același timp, și știință și ignoranță?". Astfel, în viziunea lui Platon-Socrate, circumstanțele extreme în care există amenințarea morții, departe de a aboli diferențele dintre oameni, confirmă autoritatea diverselor competențe. Revendicarea competenței sau a înțelepciunii și recunoașterea competenței sau a înțelepciunii altuia coexistă între oameni și în același individ.

Se precizează astfel o opoziție pe care o considerăm capitală între două moduri de concepere a raportului dintre egalitatea umană și natura rațională a omului. De la concepția clasică la cea hobbesiană, locul rațiunii se deplasează. De fapt, dacă Hobbes renunță la ideea unei rațiuni universale ca facultate specifică a individului uman, el nu se simte nevoit să renunțe la a mai vorbi despre rațiune sau despre conduită rațională: este rațională, așa cum am văzut, conduita care reflectă învățămintele necesității, cea care tinde la stabilirea păcii. Însă necesitatea nu instruiește decât prin intermediul relației efective dintre oameni care produce teama morții violente, sursă a rațiunii. Cu alte cuvinte, rațiunea

nu se mai găsește, în același timp, în om și deasupra acestuia, ci între oameni, ea reprezintă ceea ce se întâmplă între oameni atunci când aceștia devin conștienți de necesitate. Nu ne vom întreba cum se întâmplă aceasta, nici dacă oamenii pot conștientiza învățămintele necesității în cazul în care nu dispun de rațiune ca facultate; vom constata numai că, în viziunea lui Hobbes, cuvântul rațiune nu are alt sens în afara celui de a desemna acest proces creator ce are loc între oameni, proces al cărui prim motor este necesitatea, mijlocul reflectării sale în conștiință fiind teama morții violente. Iar dacă rațiunea este inseparabilă de acest proces, este necesar ca ea să nu-și păstreze nici o autonomie substanțială în raport cu finalitatea procesului ce rezidă în instituirea Leviathanului. Dacă rațiunea nu este cel puțin implicită ori mutilată sau confuză în diversele opinii care se înfruntă, dacă ea nu este prezentă sau nu acționează decât în acest mecanism al stării de natură care le distruge una pe cealaltă la capătul procesului, atunci individul nu este eliberat de opinia sa particulară decât pentru a fi, în același timp, deposedat de orice apartenență, fie ea și potențială, la o rațiune substanțială a speciei. *Opus rationis* culminează și se desăvârșește în constituirea acestei idei a puterii, a acestei maximizări formale prin care, așa cum am văzut, individul uman critică dinainte orice opinie posibilă pe care ar putea-o formula și statutul de dependență arbitrară față de o autorizare suverană. În lumea socială și umană pe care o construiește Hobbes, nu există opinie, și deci nici discurs, decât în măsura în care sunt autorizate; această autorizare este de fapt cea care o constituie ca lume umană rațională și o distinge calitativ de starea de natură.

Nu sunt interesante aici argumentele pe care un asemenea mod de gândire le-ar putea eventual aduce în sprijinul diverselor forme de despotism. De altfel, nu este greu de demonstrat că, dacă am dori să transcriem doctrina lui Hobbes în termenii ideologiei politice, ar fi mult mai pertinent să o considerăm mai degrabă drept liberalism decât drept teorie și justificare a despotismului. Ni se pare că, în rândurile ce urmează, Leo Strauss a atins punctul cel mai important: „Dacă trebuie să deducem legea naturală din dorința de conservare, altfel spus, dacă această dorință este singura

sursă a oricărei dreptăți și a oricărei moralități, faptul moral esențial nu reprezintă o obligație, ci un drept: toate obligațiile derivă din dreptul fundamental și inalienabil la viață... Rolul statului nu este acela de a crea sau de a promova în om o viață virtuoasă, ci de a apăra dreptul natural al fiecăruia... *Dacă ne este permis să numim liberalism doctrina politică pentru care elementul fundamental rezidă în drepturile naturale ale omului, în opoziție cu obligațiile acestuia*, și pentru care misiunea statului constă în protejarea sau apărarea acestor drepturi, *se cuvine spus că fondatorul liberalismului a fost Hobbes* (sublinierea îmi aparține)" (*Droit naturel et histoire*, p. 196). De fapt, Hobbes, mai frecvent decât ar putea sugera imaginea generală a doctrinei sale, afirmă limitele puterii statului: nu numai că individul își păstrează dreptul inalienabil de a se apăra chiar și împotriva forței publice dacă integritatea sa fizică sau libertatea mișcărilor sale sunt amenințate, dar, mai mult, Hobbes consideră de neacceptat încercarea Suveranului de a interveni în ordinea conștiințelor și de a reprima ideile ca atare: „Un stat poate constrânge la supunere, dar nu-i poate convinge pe indivizi că greșesc sau îndrepta pe cei care cred că au dreptate. Interzicerea doctrinelor nu face decât să întărească unitatea și exasperarea, adică răutatea și puterea susținătorilor acestora"[1]. Așadar, dacă vom considera că noțiunea hobbesiană a autorizării pune rațiunea într-un pericol mortal, ea o face din motive logice cu totul independente de dispozițiile efective de poliție pe care pare să le justifice. De fapt, credem că trăsăturile lumii umane degajate mai sus – abolirea oricărei distanțe dintre individ și specie, echivalența opiniilor, suprimarea prerogativelor filosofului în numele adevărului lui „common man" – conduc, inevitabil, la distrugerea rațiunii și la epuizarea posibilităților discursului uman, chiar și în cazul în care rațiunea și discursul în cauză îi aparțin lui „common man".

---

[1] „A state can constrain obedience but convince no error, nor alter the mind of them that believe they have the better reason. Suppression of doctrines does but unite and exasperate, that is, increase both the malice and power of them that have already believed them" (*Behemoth*, p. 242, E.W. VI).

Discursul hobbesian și discursul ideologic

Punctul de plecare al teoriei hobbesiene a discursului îl constituie egalizarea opiniilor. Nimeni nu este mai autorizat de natură ca ceilalți să vorbească și să scrie, să-și spună opinia. Dacă toți se găsesc în aceeași situație, ale cui scrieri sau cuvinte vor avea autoritate? Ale celui autorizat de Leviathan. Într-o asemenea perspectivă, nici un individ nu se bucură de autoritate personală sau intrinsecă. Nu mai există autoritate intelectuală sau morală, există numai autorizare din partea cenzurii. Ce vor spune sau scrie cei autorizați? În esență, următoarele: trebuie să ne supunem celui care ne permite să vorbim. De fapt, oamenii uită repede învățămintele stării de natură și, prin urmare, ei trebuie instruiți în permanență asupra datoriilor lor: „Credeți poate că un om nu are nevoie decât de bunul-simț natural pentru a-și cunoaște datoria față de superiorul său și dreptul acestuia din urmă de a-l comanda; se întâmplă însă altfel. Căci este vorba aici despre o știință, construită pe principii sigure și clare, ce se cuvine învățată printr-un studiu minuțios și aprofundat sau, cel puțin, de la maeștri care au studiat-o în profunzime"[1]. Este de la sine înțeles că principiile acestei științe a datoriilor se găsesc mai puțin în erudiția juriștilor, cât în filosofia cea adevărată, cea a lui Hobbes: „Observați, juriștilor, cât de îndatorați sunteți filosofului; și pe bună dreptate; căci cea mai generală și mai nobilă știință, lege a întregii lumi, este filosofia adevărată, din care *common law of England* nu reprezintă decât o infimă parte"[2]. Filosofia, în noua sa formă, rămâne știința supremă, însă ea este supremă ca filosofie politică, mai precis, ca

---

[1] „You may perhaps think a man has need of nothing else to know the duty he owes to his governor, and what right he has to order him, but a good natural wit; but it is otherwise. For it is a science, and built upon sure and clear principles, and to be learned by deep and careful study, or from masters that have deeply studied it" (*Behemoth*, p. 362, E.W. VI).

[2] „P(hilosopher): See, you lawyers, how much you are beholden to the philosopher; and it is but reason; for the more general and noble science and law of all the world, is true philosophy, of which the common law of England is a very little part" (*A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, p. 8. *English Works*. VI).

știință a supunerii. Funcția esențială a noului discurs filosofic care, în concepția lui Hobbes, reprezintă discursul fundamental, este aceea de a-i învăța pe oameni ceea ce ar fi trebuit să-i învețe necesitatea, este aceea de a-i învăța necesitatea însăși.

Nu din ostilitate pentru însuși principiul supunerii înfățișăm această știință a supunerii drept pericol mortal pentru rațiune. De altfel, așa cum remarca Michael Oakeshott, supunerea și libertatea nu sunt, în viziunea lui Hobbes, contradictorii: „In every act commanded there lies a part which is not commanded; or rather, the object in a command is never a concrete act but always an abstract generality. The relation of sovereign authority to subject, where the right of the one is to command and the obligation of the other to obey, is not one that excludes liberty, but actually implies it. For however large a proportion of the acts of a subject are under the control of command, there remains inside every act of obedience an area of unassailable liberty" (*Introduction*, p. XLIV, *Leviathan*, Ed. Oxford, 1960). Nu ne interesează aici partea de libertate și, respectiv, de constrângere, din acțiunea umană, ci faptul că conținutul filosofiei devine, pentru a spune astfel, formal, nu mai acoperă nici un domeniu propriu de obiecte, nici un mod de cunoaștere comprehensiv, ci culminează în repetiția instanței celei mai elementare, cea care, în ochii tradiției, constituia limita inferioară a domeniului rațional, adică necesitatea. Discursul filosofic se elaborează ca punere în relație a acestei instanțe elementare cu instanța arbitrară din care rațiunea se exilează, voința individuală, închisă asupra ei înseși, a Suveranului. De fapt, necesitatea nu poate lua cuvântul decât legându-i complicitatea de o voință lipsită de regulă sau rațiune[1]. Iar, în măsura în care, în momentul nașterii instituției politice, al constituirii lumii umane, necesitatea afirmă echivalența universală între opinii, nu mai există nici un motiv de a lua cuvântul, dacă nu pentru a justifica autoritatea unică a celui care nu vorbește, nu gândește, dar vrea,

---

[1] Să nu uităm că Hobbes afirmă că Suveranul *are interes* să se conducă rațional (Cf. *supra*, p. 69). A întemeia o guvernare *rațională* pe interesul *personal* al Suveranului înseamnă a aboli universalitatea rațiunii.

dacă nu pentru a explica că nu mai există motive pentru a lua cuvântul, că este periculos și irațional să vorbești. Discursul rațional al lui Hobbes consacră epuizarea posibilităților discursului, distrugerea rațiunii. Discursul hobbesian, țesându-și rețeaua rațională între o instanță aflată înaintea rațiunii, necesitatea, și o instanță ce se găsește dincolo de rațiune, voința individuală arbitrară, leagă rațiunea de ceva ce nu-i aparține, îi atribuie drept sarcină sau destin exilarea nedeslușită din ea însăși. El nu este menit să conducă la contemplarea unui adevăr ce ar fi un ἄρρητον dincolo de discurs (precum în filosofia clasică), el nu este menit să întemeieze posibilitatea unui schimb egalitar și nedefinit al discursului (precum în liberalismul Luminilor), el este menit să întemeieze autorizarea sau justificarea oricărui discurs prin altceva decât discursul sau rațiunea, prin Leviathan, ecou, substitut și complice al necesității.

Așadar, noul discurs filosofic apare ca un discurs lipsit întru totul de obiect propriu: nici cauzele prime, nici Ideile-mamă, nici legile universului nu constituie acest obiect. Sau, mai degrabă, obiectul său propriu este constituit din celelalte discursuri, cele care au un obiect, un domeniu de competență: discursul teologic, juridic, filosofic tradițional. Discursul filosofic tradițional avea pretenția de a atinge principiile diverselor competențe, întemeindu-le legitimitatea parțială într-o lumină superioară. Discursul hobbesian lipsește, de la bun început, diversele competențe de obiectul lor; sursa spontaneității care îl îndruma pe fiecare individ competent către domeniul său este condamnată drept vanitate, iar propozițiile susținute nu au de acum înainte altă lumină în afara celei împrumutate de la autorizarea suverană.

Așa cum locul rațiunii se găsește, potrivit lui Hobbes, nu în om, ci între oameni, tot astfel locul discursului hobbesian se află între celelalte discursuri. Pretextând că orice discurs poate fi periculos pentru pacea civilă, discursul hobbesian încearcă să garanteze o comunitate pașnică înaintea oricărui discurs. Într-un anume fel, dorința prea fierbinte de a asigura condițiile păcii și chiar pe cele ale cercetării libere echivalează cu însăși distrugerea resortului acestei cercetări prin recuzarea – sau, cel puțin, trecerea într-un plan secundar – spontaneității rațiunii în diversele sale

domenii și cu abolirea, sub pretextul prezervării, a spațiului comun, a comunității de rațiune în care cercetarea se putea dezvolta. O dată ce diversele discursuri substanțiale se distrug unele pe celelalte, sub pretextul unei contraziceri reciproce, nu mai subzistă decât discursul circular al autorizării. Astfel, *alter*-ul discursului nu se mai află în fundamentul său tăcut din natura lucrurilor, ci în autorizare.

În concepția tradițională a filosofiei, temeiul posibilității și al sensului discursului nu este și sursa autorizării acestuia, de vreme ce temeiul posibilității nu este dat înaintea discursului, ci este obiect al căutării și al speranței. Or, se cuvine ca autorizarea să se producă la început pentru a permite începerea discursului. Așadar, filosoful gândește fără autorizare, însă el nu contestă faptul că, în spațiul politic, anumite discursuri, chiar și cele care îi aparțin, sunt interzise sau limitate; într-un asemenea caz, el fie acceptă moartea, precum Socrate, fie alege fuga, precum Aristotel, fie vorbește enigmatic. Însă discursul filosofic, în ceea ce îl pune în mișcare, este lipsit de autorizare, este întru totul străin de acest domeniu al autorizării, prin definiție străin domeniului discursului ce nu-și găsește regula decât în el însuși, în măsura în care își aduce în lumina rațiunii fundamentul silențios: natura lucrurilor.

Potrivit acestei perspective, logica hobbesiană apare drept o corupere prin anticipare a discursului liberal, corupere de care, poate, acesta din urmă este legat ca de propria umbră. Liberalismul autorizează cuvântul tuturor, presupunând că toți oamenii sunt egali: autorizare întemeiată rațional – orice om este înzestrat cu rațiune, o rațiune cel puțin potențială – și nobilă, din punct de vedere metafizic: ceea ce este trebuie lăsat să fie. Este însă vorba despre o autorizare periculoasă, o dată ce este formulată, deoarece, formulată, ea presupune o greșeală asupra naturii discursului. O autorizare împărtășită în egală măsură este tot o autorizare. A așeza autorizarea înaintea discursului înseamnă a obliga discursul să întemeieze autorizarea, să-și orienteze conținutul după forma autorizării, să-și riște propria epuizare în această întemeiere. Discursul liberal tinde să justifice autorizarea, să o autorizeze,

sarcină contrară esenței discursului filosofic, căci domeniul discursului și cel al autorizării sunt fundamental diferite (cu toate că există, evident, un discurs specific al cărui domeniu de competență este autorizarea). Cu alte cuvinte, logica liberală tinde *să revină înaintea* situației considerate diferențiate a discursurilor umane, așa cum o descria Socrate în *Teetet* (cf. *supra*), prin diferențele *date* și *recunoscute* unanim de știință și ignoranță, prin diversitatea competențelor, prin coexistența între oameni și chiar și în același om a revendicării cunoștinței și a recunoașterii ignoranței, pentru a o acoperi prin autorizarea egalitară și nediferențiată. Logica formulării liberale tinde deci să distrugă binefacerile intenției sale nobile din punct de vedere metafizic (ceea ce este trebuie lăsat să fie), de vreme ce revine asupra discursului diferențiat ca atare. Înțeleg prea bine că nu este vorba aici de a reproșa liberalismului instituțiile pe care le-ar fi inspirat, care asigură ceea ce noi considerăm a fi libertățile necesare și salutare. Problematice sunt conflictul pe care credem că îl putem întrezări între ipotezele filosofice ale discursului liberal, ipoteze pe care discursul liberal le consideră, ca să spunem așa, întotdeauna ca fiind mai mult decât problematice, cât și condițiile acestui discurs fundamental asupra naturii lucrurilor și a oamenilor care este filosofia în definiția sa tradițională. Dacă încercăm să rezumăm remarcile precedente, vedem acest conflict concentrându-se și ilustrându-se în trecerea de la un discurs ce pornește în căutarea propriului fundament, plecând de la discursurile umane ca atare, cu competențele lor diverse și diferențele de autoritate recunoscute, la un discurs ce substituie fundamentului căutat și sperat dincolo de discurs, autorizarea oricărui discurs, presupusă și afirmată înaintea oricărui cuvânt rostit, a oricărei opinii formulate.

Se precizează astfel pericolul la care se expune gândirea prin recunoașterea și afirmarea prejudicială a egalității umane. Dacă acceptăm echivalența și nediferențierea inițiale – în virtutea egalității de autorizare – a diverselor discursuri existente, există două posibilități: fie această nediferențiere este lăsată neschimbată, caz în care diversele discursuri umane, obligate de altfel la un permanent plus de violență necesar marcării diferenței – iar fiecare procedând

la fel, nediferențierea se accentuează –, produc cacofonia al cărui excelent exemplu îl oferă Occidentul actual; fie recurgem la un discurs de tip nou a cărui substanță este dată, în mod exclusiv, de constituirea unui criteriu de selecție a diverselor discursuri existente, neutralizate în diversele lor competențe prin umbrela autorizării (sau a interdicției, ceea ce, logic, reprezintă același lucru) acestui discurs lipsit de obiect, sau, mai precis, lipsit de alt obiect în afara acestei selecții. Discursul de tip nou este discursul ideologiei. Există, poate, o posibilitate de a evita parțial această alternativă. Dacă, păstrând egalitatea de autorizare, nu acceptăm echivalența opiniilor, dacă ne îngrijim să păstrăm distincția între domeniile de competență, vom putea întemeia această distincție, această diferențiere altfel decât este ea dată, deducând din egalitate autorizarea diferenței, grație unei instituții specifice, statul laic și liberal, cu echivalentul său cultural: Universitatea. Se cuvine, fără îndoială, adăugat că această a treia posibilitate nu scapă alternativei decât în măsura în care întrupează acest moment intermediar și instabil al gândirii care a renunțat la definiția tradițională a rațiunii fără a fi ajuns încă la sfârșitul logic al recunoașterii egalității umane.

Gândirea hobbesiană învăluie și domină aceste posibilități diverse; ea ilustrează acest moment din istoria spiritului, momentul renunțării clare la alegerea între diverse discursuri filosofice și religioase a căror înfruntare hrănește scepticismul, pentru a inventa o nouă modalitate a discursului ce modifică esențial termenii problemei: discurs al discursurilor, discurs între discursuri, el garantează – în sfârșit! – o certitudine independentă de cunoștințele diferențiate, ezitante și contradictorii; el asigură puterea și furnizează mijlocul de a decide, în orice moment, între diversele cunoștințe – și în interiorul fiecăreia dintre ele – cu o completă indiferență față de ceea ce acestea afirmă și de modul în care o fac. Această ultimă caracterizare se raportează la discursul ideologic care, în opinia noastră, constituie versantul cel mai abrupt și mai secret al edificiului hobbesian.

O dezvoltare proprie și extensivă a acestor ultime sugestii referitoare la ideologie nu și-ar găsi locul într-un studiu concen-

trat asupra lui Hobbes. Totuși, pentru că ultimele noastre analize au fost de ordin formal, dorim să propunem câteva scurte remarci ce le demonstrează utilitatea pentru studiul ideologiei și al anumitor aspecte ale socializării moderne.

Scurte remarci asupra ideologiei și a societății moderne

Discursul ideologic, cu toate că este, în mod esențial, un discurs asupra discursului sau un discurs de gradul al doilea, are un conținut, cel puțin în extremitatea sa totalitară: lupta de clasă sau inegalitatea raselor, spre exemplu. Însă acest conținut nu poate face obiectul discursului rațional, obișnuit sau filosofic, nu poate fi materia unui discurs universal la care toți ar avea, în egală măsură, parte și drept. Discursul totalitar are funcția de a autoriza cuvântul unora. Așadar, conținutul unui asemenea discurs nu este comparabil, în statutul său semnificativ, cu cel al altor discursuri (literar, științific, filosofic); el constituie grila de selecție al celor ce au dreptul să vorbească și să acționeze (acțiune ce se reduce, de altfel, în ultimă instanță, la proliferarea cuvântului ideologic). De exemplu, cei care au dreptul să vorbească vor fi selecționați potrivit criteriilor de clasă. Însă aceste criterii nu pot fi obiective în sensul unei constatabilități universale în drept. Dacă ar fi existat criterii obiective ale apartenenței de clasă, criteriile în cauză nu ar fi putut fi dependente de discursul totalitar și de autorizarea acestuia. Aparțin clasei proletare (sau rasei superioare), cei al căror discurs le afirmă apartenența, independent de limita oricărui criteriu obiectiv (i.e. accesibil simțului comun). Conținutul formulat al discursului totalitar servește unei calificări în permanență schimbătoare a oamenilor și a evenimentelor, schimbare nedefinită a calificării ce poate părea câteodată observatorului exterior drept un adevărat delir, dar care nu tulbură convingerea celui aflat în interiorul sistemului. Acesta din urmă nu aderă la conținutul discursului ideologic, ci la instanța și la mecanismul calificării al cărui conținut doctrinar nu reprezintă decât un instrument de manipulare. Aceasta nu înseamnă că ar fi vorba de

o adeziune față de o instanță arbitrară al cărei discurs nu ar avea alt conținut în afara voinței schimbătoare. O voință arbitrară ce s-ar prezenta ca atare nu ar putea penetra domeniul propriu al discursului și ar lăsa intacte diversele discursuri constituite, chiar dacă le-ar persecuta sau reprima autorii; oricât de despotică ar fi, ea ar permite existența, cel puțin clandestină, a unei diferențe. Dimpotrivă, discursul ideologic, oricare i-ar fi conținutul, dar grație acestui conținut ce îi furnizează punctul de sprijin și de atac față de celelalte discursuri, introduce un arbitrariu nedefinit în chiar interiorul tuturor discursurilor, al discursului ca atare, un arbitrariu nedefinit în interiorul capacității originare de a vorbi, de a scrie, de a gândi și de a acționa, ce se găsește astfel deposedată de orice spontaneitate semnificativă în mod imediat. Arbitrariul este eliberat de orice *altceva* decât el, a cărui existență, chiar reprimată, l-ar limita prin simpla tăcere; grație discursului ideologic, el reușește să includă în cercul său toate semnificațiile, imediate sau elaborate, ce se manifestă în lumea umană.

O analiză de acest tip ar contribui la înțelegerea funcției birocrației ideologice a regimurilor totalitare pe care Claude Lefort a definit-o, cu profunzime, prin „incompetența sa universală“, incompetență recunoscută și denunțată, de altfel, periodic de responsabilii acestor regimuri, fără ca o asemenea denunțare să-i provoace suprimarea sau măcar diminuarea reală. Pentru că această birocrație, dublură a birocrației de stat competente (cel puțin relativ), este necesară existenței sistemului: echivalent și suport instituțional al discursului totalitar, ea îi oferă acestuia consistența socială insuficient furnizată de conținutul formulat. Rezervăm însă un asemenea studiu unei alte lucrări.

De ce am estimat indispensabil să menținem aceste remarci în capitolul consacrat noului discurs filosofic pe care Hobbes îl elaborează? În mod esențial, pentru a scoate în evidență modul în care invazia domeniului discursului de autorizare duce la distrugerea acestui domeniu, și pentru că Hobbes este, în opinia noastră, inițiatorul acestei invazii. Filosoful englez, reducând opinia la o manifestare a vanității, la o expresie a particularității individuale

lipsită de accesul la natura lucrurilor, constrângând astfel discursul uman să-și găsească o justificare în afara obiectului de formulat și împingând la extrem opera rațiunii într-o justificare ce exilează rațiunea în afara ei înseși, rupe bariera pe care tradiția o ridicase între rațiune și arbitrariu, în favoarea arbitrariului. El își desăvârșește sarcina pentru ca afirmațiile contradictorii ale rațiunii să nu tulbure societatea și să pună în pericol locul puterii. Intenția era legitimă, dar rațiunea era astfel supusă la o operă ce nu-i mai aparținea. Va veni însă timpul în care acest arbitrariu căruia dorise să-i ofere o justificare radicală îi va devora propria rădăcină.

CAPITOLUL AL III-LEA

Filosofie și teologie

Am caracterizat filosofia hobbesiană drept știință a supunerii, drept filosofie formală. De asemenea, am văzut că, în concepția lui Hobbes, înțelesul suveranității absolute este următorul: puterea Leviathanului trebuie definită ca fiind „cea mai mare putere pe care și-o pot imagina oamenii“, pentru ca, în virtutea acestei maximizări gnoseologice formale, ideea sau definiția puterii să scape destinului infernal al oricărei idei, acela de a deveni materie și ocazie a războiului permanent al opiniilor. Se desăvârșește astfel trecerea de la *Libertas* a stării de natură la *Imperium* al stării civile (după titlul primelor două din cele trei părți ale lucrării *De Cive*). Iar dacă tot ce se poate spune despre om și despre instituțiile umane este afirmat de rațiunea naturală, dacă lumea umană, în ansamblul său, nu ar fi îmbibată de murmurul cuvintelor creștine, ce pretind să dezvăluie o altă Împărăție dotată cu propriile ei legi, atunci doctrina hobbesiană își găsește aici împlinirea. Cu alte cuvinte, creștinarea Imperiului Roman în epoca lui Constantin a pus în pericol caracterul formal al definiției puterii și formalismul subsecvent al supunerii civile. Numim, de fapt, creștin un individ sau o instituție care recunosc ca adevărată o anumită doctrină; prin urmare, dacă un număr de Republici revendică epitetul „creștine“, cum putem atunci defini conținutul acestui epitet fără a aduce atingere formalismului supunerii? Dacă este adevărat că există, deasupra oamenilor, un Dumnezeu atotputernic, cum se face că prerogativele acestuia nu intră în conflict cu cele ale

Leviathanului? Aceasta este problema pe care Hobbes trebuie să o rezolve și a cărei soluție este cu atât mai urgentă, cu cât principalul temei intelectual al războiului civil este dat de divergențele în interpretarea doctrinei creștine. Hobbes consacră aproape jumătate din *Leviathan* elaborării soluției în cauză. Acest aspect al gândirii sale este, de obicei, neglijat, considerându-se că teologia hobbesiană nu este decât o teologie convențională, destinată exclusiv menajării părerilor și autorităților timpului său, care nu ar fi admis ca o gândire să așeze doctrina creștină întru totul între paranteze și să se arate indiferentă față de adevărurile ei. Credem că o asemenea neglijență nu este justificată, iar invocarea prudenței impuse de epocă nu reprezintă adesea decât o scuză pentru a nu ataca textele dificile.

Nu ne vom interesa aici de problema – inutilă – a convingerilor personale ale lui Hobbes: el nu a fost, cu siguranță, un creștin ortodox (oricum ar fi privită ortodoxia), un motiv în plus, însă, pentru a lua în serios numeroasele pagini dedicate religiei. În fapt, o remarcă se impune: locul teologiei (în special al teologiei biblice) în opera lui Hobbes crește pe măsură ce gândirea sa ia amploare și contur. Trei capitole îi sunt consacrate în *Elements of law*, patru în *De Cive* și șaptesprezece în *Leviathan*. O asemenea creștere, paralelă cu cea a doctrinei și, pentru a spune așa, legată organic de aceasta, susține ideea potrivit căreia teologia hobbesiană nu este numai o formă a prudenței (cu mari șanse de nereușită, de vreme ce Hobbes era considerat în timpul său, în mod aproape unanim, ateu). Singurul punct de vedere rezonabil asupra acestei teologii ne cere să admitem că ea constituie un aspect important și semnificativ al gândirii lui Hobbes, că gândirea acestuia este reprezentată aici cu același titlu ca și în paginile consacrate stării de natură și constituirii Leviathanului. Modul cel mai subtil de a desconsidera un asemenea punct de vedere – să spunem cel al bunului-simț – îi aparține lui Leo Strauss, care sugerează următoarele: desigur, Hobbes dedică un efort intelectual de o extraordinară subtilitate interpretării Bibliei, însă o face în virtutea unei strategii duble, esențial negative. Pe de-o parte, el urmărește să-și întărească propria doctrină cu aju-

torul autorității Scripturii, iar, pe de altă parte, să submineze chiar fundamentele acesteia[1]. Desigur, nu ne vom grăbi să afirmăm că o asemenea strategie este improbabilă, fiind contradictorie – subminarea autorității Bibliei ar însemna subminarea unui suport dorit –, credem chiar că Leo Strauss pune, într-un mod subtil, accentul pe acest joc dublu, de rea-credință chiar, caracteristic criticii biblice în secolul al XVII-lea. Vom remarca, însă, că dacă, așa cum afirmă filosoful american, Hobbes aservește autoritatea Scripturii confirmării propriei doctrine, este evident că o asemenea operațiune era, cel puțin în viziunea lui, posibilă sau chiar necesară, altfel spus, că există între gândirea sa și credința biblică (o anumită credință biblică), dacă, desigur, nu o armonie prestabilită (de unde critica virulentă și reinterpretarea completă a tradiției), cel puțin o afinitate sau o complementaritate de un anumit gen. În paginile care urmează, vom încerca să degajăm această afinitate sau complementaritate, străduindu-ne să răspundem la următoarea întrebare: în ce măsură logica doctrinei sale îl determină pe Hobbes să recurgă la teologia biblică și care este funcția indispensabilă pe care aceasta din urmă este chemată să o îndeplinească în sistemul său?

Probabilitatea acestei necesități specifice a teologiei biblice ne este demonstrată de dificultățile de nerezolvat în care Hobbes se împotmolește încercând să elaboreze o teologie naturală.

Teologie naturală și teologie biblică

Hobbes reia distincția clasică între teologia naturală și teologia revelată sau biblică, între ceea ce poate fi spus despre Dumnezeu numai cu ajutorul rațiunii și ceea ce poate fi spus plecând de la Scripturi, interpretate cu autoritate: „...putem atribui lui

---

[1] „Exactly as Spinoza did later, Hobbes with double intention, becomes an interpreter of the Bible, in the first place in order to make use of the authority of the Scriptures for his own theory, and next and particularly in order to shake the authority of the Scriptures themselves" (Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, p. 76, Chicago & London, 1966).

Dumnezeu o dublă regalitate, *naturală* și *profetică*: o regalitate *naturală*, potrivit căreia el guvernează prin intermediul prescripțiilor naturale ale dreptei rațiuni asupra tuturor membrilor umanității ce îi recunosc providența; și o regalitate *profetică*, potrivit căreia, alegându-și drept supuși membrii unei nații particulare (nația iudee), îi guverna, numai pe aceștia, nu numai prin intermediul rațiunii naturale, dar și prin intermediul legilor pozitive emise prin vocea sfinților profeți" (*Leviathan* II, 31, p. 246). Curios pentru un filosof, deci pentru un om ce vorbește de obicei în numele rațiuni naturale, fără a se referi la autorități de origine supranaturală, este faptul că *un* singur capitol al *Leviathanului* este consacrat religiei naturale, în timp ce teologia biblică acoperă *șaisprezece* capitole. Putem, poate, presimți deja că teologia biblică va avea misiunea de a rezolva dificultățile conceptuale cărora teologia naturală nu le poate face față.

Teologia naturală a lui Hobbes se susține în puține teze. Mai întâi, cum putem ști că există un Dumnezeu? Hobbes nu tratează această chestiune în capitolul consacrat *regalității divine naturale* (II, 31). Răspunsese deja pe scurt în capitolul I, 12, intitulat *Of religion*, în care, după ce a reluat, asumând-o, teza antică potrivit căreia anxietatea viitorului și teama de spiritele invizibile reprezintă cauza generală a religiei, precizează: „Însă faptul de a recunoaște un Dumnezeu etern, infinit și atotputernic poate decurge mai simplu din dorința oamenilor de a cunoaște cauzele corpurilor naturale, diferitele lor proprietăți, precum și acțiunea acestora, decât din teama de cele ce le poate aduce viitorul. De fapt, cel care, văzând producându-se un efect oarecare, ar ajunge prin raționament la cauza apropiată și imediată a acestuia, și, de aici, la cauza acestei cauze, și s-ar arunca apoi în căutarea acestor cauze, acela ar ajunge, până la urmă, la aceasta: trebuie să existe (așa cum au admis chiar și filosofii păgâni) un prim motor unic, adică o cauză primă și eternă a tuturor lucrurilor, care este ceea ce înțelegem prin cuvântul *Dumnezeu*; și toate acestea, fără a-și fi considerat propria soartă, a cărei grijă, pentru că provoacă teama și împiedică cercetarea cauzelor altor lucruri, oferă ocazia de a crea tot atâția zei câți oameni există pentru a-i crea" (*Leviathan* I,

12, p. 77). Am citat acest text relativ lung deoarece el este surprinzător: nu corespunde, nici prin conținut, nici prin ton, viziunii hobbesiene curente. Surprinzător nu atât prin referința la „filosofii păgâni" pe care de obicei îi disprețuiește (această referință reprezintă un tic tradițional al teologiei naturale), cât prin afirmarea posibilității unei utilizări dezinteresate a rațiunii. Nu este sigur că o asemenea afirmație este compatibilă cu tezele fundamentale ale doctrinei sale, dar, tocmai de aceea, ea nu este mai puțin frapantă. Dumnezeul său este cu siguranță material (potrivit inferenței: tot ceea ce este este un corp; Dumnezeu este; deci, Dumnezeu este un corp), dar, pentru Hobbes, nu înseamnă că este mai puțin Dumnezeu: „Cel care susține că există un Dumnezeu și că Dumnezeu este într-adevăr ceva (căci un *corp* este fără îndoială o *substanță reală*) este departe de a fi un ateu..."[1]. Fiind deci înțeles că Dumnezeu există, în ce constă regalitatea sa naturală? Hobbes răspunde: „Dreptul natural prin care Dumnezeu domnește asupra oamenilor și îi pedepsește pe cei care îi încalcă legile nu decurge din faptul că El i-a creat (caz în care le-ar pretinde supunere în schimbul binefacerilor sale), ci din *puterea sa irezistibilă*. Am arătat mai sus modul în care dreptul suveran provine dintr-un pact: pentru a arăta cum același drept poate decurge din natură, este suficient să identificăm cazul în care acesta nu poate fi niciodată retras. Dat fiind că toți oamenii aveau, în mod natural, drepturi asupra tuturor lucrurilor, fiecare avea dreptul de a domni asupra tuturor celorlalți: dar, neputându-se bucura prin forță de acest drept, renunțarea și alegerea, de comun acord, a unor oameni investiți cu autoritate suverană pentru a guverna și a-i apăra pe ceilalți, era în favoarea siguranței tuturor. Dacă ar fi existat însă un om înzestrat cu o putere irezistibilă, acesta nu ar fi avut nici un motiv să nu guverneze și să nu se apere, pe el și pe ceilalți, cu ajutorul acestei puteri și potrivit propriei voințe. Așadar, celor a căror putere este irezistibilă le revine, în mod natural, din faptul

---

[1] „He that holds there is a God and that God is really something (for *body* is doubtlessly a *real substance*) is far from being an atheist as it is possible to be..." (*An answer to a Book Published by Dr Bramhall*, p. 383, E.W. IV).

însuși al preeminenței puterii lor, exercițiul puterii asupra tuturor oamenilor: în consecință, în virtutea acestei puteri, Dumnezeu are în mod natural dreptul de a exercita regalitatea asupra oamenilor..." (*Leviathan* II, 31, pp. 246-247). Se cuvine să analizăm acest text important. Ne putem da seama cărei dificultăți încearcă el să-i răspundă: dacă, potrivit antropologiei hobbesiene, voința interesată a indivizilor este cea care instituie și justifică puterea absolută a Leviathanului și obligația supunerii (cf. capitolul I), în ce fel ar avea indivizii obligația de a se supune unei ființe pe care nu au instituit-o în mod voluntar și potrivit interesului lor? În termeni abstracți: *în ce condiții poate produce natura efectele contractului*? Avem aici de-a face, dintr-o perspectivă specială, dar și deosebit de importantă, cu o manifestare a dificultăților doctrinei moderne a dreptului natural. Pentru a răspunde acestei probleme, Hobbes reia termenii propriei problematici a contractului și își imaginează că, printre cei destinați să accepte contractul pentru a-și ușura condiția, se află un om atotputernic. Fiind singurul în măsură să-și concretizeze dreptul natural asupra tuturor lucrurilor (cu același titlu ca și ceilalți), el se găsește, prin acest fapt, în situația Leviathanului instituit. Regăsim aici contradicția studiată în capitolul I, referitoare la individul investit cu suveranitate absolută, dar, pentru a spune astfel, dublată; dreptul de a face și de a avea totul depinde, originar, de dreptul (ce coincide cu necesitatea) de a-și apăra viața. Din momentul în care viața nu mai este amenințată (este în contradicție cu definiția însăși a unei ființe atotputernice de a se afla sub o amenințare oarecare, și, cu atât mai mult, sub amenințarea morții!), dreptul ce depindea de această amenințare este abolit. Rezolvasem dificultatea, în cazul suveranului uman, sugerând că puterea sa absolută își găsea justificarea ultimă în faptul că numai ea îi putea permite acestuia să joace rolul salutar al necesității a cărei întrupare instituțională era. Este de la sine înțeles că o asemenea justificare nu mai poate fi concepută în cazul lui Dumnezeu, în afara ipotezei în care teama de infern ar juca același rol ca teama de moartea fizică provocată de ceilalți. Într-un anume sens, este tocmai ceea ce face Hobbes: „Pasiunea care trebuie invocată pentru a asigura respectul convențiilor este

teama. Aceasta are două obiecte, întru totul generale: unul este puterea spiritelor invizibile; celălalt, puterea oamenilor atinși într-o asemenea circumstanță. Dacă, dintre aceste două puteri, prima este mai mare, totuși teama de a doua este, în general, mai puternică. Prima teamă se găsește în orice om, este propria sa religie («the fear of the former is in every man, his own religion»), ce-și găsește loc în natura umană înaintea societății civile. A doua nu-și găsește suficient loc pentru a-i obliga pe oameni să-și respecte promisiunile, căci, în starea de natură, inegalitatea puterii nu poate fi percepută decât în urma luptei. Astfel, înaintea instituirii societății civile, sau în timpul întreruperii acesteia prin declanșarea războiului, o convenție de pace, asupra căreia există un acord, nu are de unde să-și procure forța de a rezista în fața tentațiilor lăcomiei, ambiției, concupiscenței sau a altei dorințe violente, dacă nu din teama de această putere invizibilă care este, ca Dumnezeu, obiectul de cult al tuturor oamenilor și, ca răzbunător al perfidiei acestora, obiectul temerii lor" (*Leviathan* I, XIV, p. 99). În acest caz, dificultățile se înmulțesc: mai întâi, Dumnezeul despre a cărui existență Hobbes afirmase că este dedusă, cu ajutorul inteligenței dezinteresate a oamenilor, drept prim motor în înlănțuirea cauzelor, apare aici sub chipul celui care provoacă teama interesată a fiecăruia. Acest ultim text dovedește dincolo de orice dubiu că teama de Dumnezeu nu își găsește competența (este, de fapt, imposibil să vorbim despre eficacitate) decât în starea de natură sau în timpul situațiilor de război civil. Aceasta ne arată cât de inadecvată este comparația pe care Hobbes o face între Dumnezeu și un individ atotputernic în starea de natură: omul atotputernic asigură pacea prin însăși existența sa; Dumnezeul atotputernic o asigură în măsura în care veghează (atenuându-l cât de cât?) războiul tuturor împotriva tuturor. Rațiunea ultimă a supunerii față de Leviathan este dată de faptul că acesta asigură pacea dorită de orice individ (supunere garantată, desigur, prin amenințarea morții); supunerea față de Dumnezeu nu s-ar putea justifica prin nici un argument analog. Ultimul text citat afirmă că oamenii instituie puterea absolută (relativă) a Leviathanului pentru a evita

efectele dezastruoase (războiul tuturor împotriva tuturor) ale neputinței Dumnezeului atotputernic.

De ce oare justifică atunci Hobbes datoria supunerii față de Dumnezeu invocându-i puterea absolută, o putere absolută care este, de altfel, întru totul separată de transcendentaliile tradiționale (perfecțiune, bunătate...)? Mai întâi, noțiunea de putere absolută este mai neutră din punct de vedere metafizic, ea constituie, pentru a spune așa, gradul zero al ontologiei: ea nu implică, de fapt, nici o idee de rațiune substanțială și infinită, de finalitate, ea evită reintroducerea conceptualizării metafizice tradiționale, continuând, în același timp, să afirme existența lui Dumnezeu. Mai ales într-un univers lipsit de rațiune substanțială, în care omul este privat de orice vocație etică (de orice idee asupra perfecțiunii sale personale), orice conduită umană nu poate fi justificată în ultimă instanță decât prin imposibilitatea de a acționa altfel. Trebuie, deci trebuie. Am văzut că, în acest punct, Hobbes nu-și putea păstra coerența: în lumea umană, acest Dumnezeu atotputernic este efectiv neputincios, iar din această neputință se naște necesitatea absolutei puteri umane a Leviathanului. De altfel, Hobbes însuși agravează neputința lui Dumnezeu: „Supușii împărăției lui Dumnezeu nu sunt corpuri lipsite de suflet și nici creaturi private de rațiune (pentru că nici unii, nici ceilalți nu i-ar putea înțelege preceptele), nici ateii și nici cei ce cred că Dumnezeu este complet indiferent la acțiunile oamenilor (căci aceștia nu recunosc existența cuvântului lui Dumnezeu, nu speră recompense din partea Lui și nu se tem de amenințările Sale). Supușii lui Dumnezeu sunt cei care cred că există un Dumnezeu care guvernează lumea, care a dat neamului omenesc precepte și a stabilit recompense și pedepse pentru acesta. Toți ceilalți trebuie să-i fie considerați dușmani“ (*Leviathan* II, 31, pp. 245-246). Astfel, datoria supunerii față de Dumnezeu este întemeiată mai puțin pe puterea sa absolută, cât *pe recunoașterea acestei puteri absolute.* Avem aici de-a face cu o analogie ilegitimă cu cazul Leviathanului: pentru acesta din urmă, puterea absolută ia inițial naștere și capătă sens prin recunoașterea necesității ei de către indivizii contractanți. Situația nu ar putea fi similară în cazul lui Dumnezeu, iar

Hobbes se află în imposibilitatea de a întemeia datoria supunerii simultan pe *faptul* puterii Lui absolute și pe *recunoașterea* acesteia din urmă. Pentru a reveni la termenii în care pusesem problema hobbesiană a regalității divine naturale, Hobbes nu reușește să deducă din natură (din Dumnezeu) efectul contractului, și anume supunerea. Dumnezeul prezent și neputincios al teologiei naturale nu poate în mod logic (în logica sistemului hobbesian) să pretindă supunere.

Începem, astfel, să înțelegem de ce Hobbes se îndreaptă cu mai multă fervoare spre Dumnezeul Bibliei. Să revenim, deci, la distincția celor două regalități: „...putem atribui lui Dumnezeu o dublă regalitate, *naturală* și *profetică*: o regalitate *naturală*; și o regalitate *profetică* potrivit căreia, alegându-și drept supuși membrii unei nații anume (nația iudee), îi guverna, numai pe aceștia, nu numai prin intermediul rațiunii naturale, dar și prin intermediul legilor pozitive emise prin vocea sfinților profeți“ (pasaj citat). Regalitate *profetică*: se cuvine să ne aplecăm asupra acestui epitet, căci el nu desemnează aici ceea ce desemnează în mod tradițional. Hobbes ar fi putut vorbi despre regalitate supranaturală sau despre domnia grației... Care este sensul acestei caracterizări prin profeție și profeți a celeilalte împărății divine? J. G. A. Pocock a remarcat că, în mijlocul frazei pe care tocmai am citat-o, se produce o schimbare de timp, o trecere de la prezentul (intemporal al) regalității naturale la trecut: „Trecerea, în mijlocul frazei, de la prezent la trecut indică importanta și semnificativa schimbare care a început să se producă. Dumnezeul creștin intervine în timp, iar cunoașterea noastră asupra profeției este cunoașterea cadrului temporal și a schemei evenimentelor în care el intervine“[1]. În împărăția profetică a lui Dumnezeu, omul se raportează deci la el (adică Dumnezeu i se adresează omului) prin intermediul anumitor *cuvinte* (profețiile), a anumitor *oameni* (profeții)

---

[1] „The change in mid-sentence from present to past tense indicates the major and significant alteration that has begun to occur. The Christian God operates in time and our knowledge is our knowledge of the time-frame and scheme of events within which he does so“ (J. G. A. Pocock, *Politics, language and time*, Methuen, 1972, p. 158).

și în interiorul unei *dezvoltări temporale*, a unui anumit raport al trecutului cu viitorul implicat în aceste cuvinte. Putem distinge diferențele față de raportul dintre om și Dumnezeu în împărăția naturală: în acest ultim caz, prezentul intemporal al relației este lipsit de consistență pentru că acest prezent reprezintă timpul neputinței lui Dumnezeu, în vreme ce supunerea omului este teoretic întemeiată pe puterea absolută; se cuvine deci să recurgem la o recunoaștere a lui Dumnezeu de către om, care oscilează între deducție și afirmarea rațională a puterii absolute prezente și a temerii pasionale (aparținând deci unui cu totul alt registru) de pedeapsa viitoare. Dimpotrivă, în cazul regalității profetice, timpul Bibliei este timpul acțiunii lui Dumnezeu în istorie, narațiunea contactelor sale efective cu omul, istoria puterii sale (nu știm încă dacă este vorba despre putere absolută). Textul Scripturii oferă, deci, imediat ceea ce teologia naturală este incapabilă să conceapă rațional: puterea efectivă a lui Dumnezeu asupra omului, supunerea efectivă a omului față de Dumnezeu. Prin însăși existența sa, el depune mărturie asupra întâlnirii dintre Dumnezeu și lumea umană. Cu condiția minimă de a-i da crezare.

Interpretarea hobbesiană a Bibliei și a credinței biblice

Înainte de a examina conținutul exegezei hobbesiene, se cuvine să studiem sensul pe care îl dobândește, în concepția lui Hobbes, credința în sine, considerată ca unul din modurile înțelegerii intelectuale, opus pe de-o parte cunoașterii experimentale a faptelor și, pe de altă parte, cunoștinței raționale ipotetico-deductive. Hobbes se explică încă din capitolul al VII-lea al primei cărți a *Leviathanului*: „Atunci când discursul nu începe prin stabilirea unei definiții, el recurge fie la o părere, pe care o numim opinie, fie la o considerație a unui individ a cărui aptitudine în cunoașterea adevărului și a cărui onestitate demnă de crezare sunt dincolo de orice îndoială. Discursul nu privește atunci atât obiectul, cât persoana, iar concluzia sa se numește CREDINȚĂ și ÎNCREDERE: ai *încredere în* acest om, *îl crezi* și *crezi* ceea ce spune... Putem

deduce de aici că, atunci când credem un cuvânt anume, potrivit unor argumente care nu provin din obiectul în sine sau din principiile rațiunii naturale, ci din autoritatea celui căruia îi aparține cuvântul și în a cărui opinie avem încredere, obiectul încrederii noastre este, în acest caz, cel care vorbește, persoana pe care o credem, în care avem încredere și al cărei cuvânt îl luăm drept bun; iar meritul încrederii îi aparține în exclusivitate. În consecință, atunci când credem că Scriptura este cuvântul lui Dumnezeu, în absența unei revelații imediate a lui Dumnezeu însuși, credința noastră, crezul nostru, încrederea noastră merg către Biserică, al cărei cuvânt îl primim confirmându-l. Iar cei ce cred ceea ce un profet le spune în numele lui Dumnezeu, se încred în cuvântul acestuia, profetului îi fac cinste și îi acordă încredere... Este deci evident că, atunci când credem ceva, fără a avea alte motive în afara celor ce provin din autoritatea și scrierile oamenilor, nu avem încredere decât în oameni, fie ei trimiși sau nu de Dumnezeu" (*Leviathan* VII, pp. 48-49). Am citat în detaliu acest pasaj pentru că mi se pare capital. Hobbes demonstrează că credința în Dumnezeu reprezintă, mai întâi, credința în anumiți oameni. Aceasta nu înseamnă însă că religia creștină ar fi o invenție umană; înseamnă numai că credința în Dumnezeul Bibliei cere credința într-un anumit număr de autori, despre care credem că știu ceea ce spun și au dreptul să o spună, pe care îi considerăm, deci, autorizați de Dumnezeu și pe care îi luăm drept autorități. Intervențiile succesive ale profeților, înregistrate în Biblie, ne trimit către Dumnezeu în calitate de autor original, dar nu avem acces la acest Dumnezeu decât prin intermediul credinței în cuvintele profeților. Și pentru că fiecare profet își înlănțuie cuvintele de cele ale profetului care l-a precedat, pentru că aceste cuvinte profetice sunt, deopotrivă, amintire și prevestire, *substanța credinței este dată de transmiterea cuvintelor umane în timp.*

Dacă însă credința în Dumnezeul Bibliei este credință în profeți, cum am putea ști ceea ce trebuie să credem, de vreme ce existența falșilor profeți este unanim recunoscută? Dacă credința reprezintă transmiterea în timp a cuvintelor unui individ altuia, cum putem oare alege individul sau indivizii către care se va îndrepta

credința noastră? Cum se va realiza oare memoria credinței? Or, grija acestei recunoașteri și a acestei reculegeri nu poate fi lăsată unei Biserici Universale care, în calitate de instituție a grației, potrivit viziunii catolice, ne-ar scuti de dificultățile unei asemenea alegeri; în concepția lui Hobbes, o astfel de instituție nu există: „...nu există pe pământ o biserică universală căreia toți creștinii să fie obligați să i se supună. Prin urmare, o biserică, și înțeleg prin aceasta o biserică dotată cu puterea de a comanda, de a judeca, de a absolvi, de a condamna sau de a îndeplini orice altă acțiune, nu se deosebește cu nimic de o republică civilă constituită din creștini; vorbim despre *stat civil* în măsura în care supușii săi sunt oameni, și despre *biserică* în măsura în care supușii săi sunt *creștini*" (*Leviathan* III, 39, pp. 321-322). Așadar, dacă nu există un suport instituțional, specific și universal, al credinței, dacă această credință nu este decât individuală, există numai două soluții pentru a-i determina conținutul. Într-o primă variantă, determinarea conținutului îi revine fiecărui individ, fiecărui creștin în parte, acesta fiind nevoit să interpreteze ceea ce Dumnezeu i-a spus sau a spus profeților, sau, mai degrabă, ceea ce crede că Dumnezeu i-a spus sau a spus profeților. De fapt, în lumea creștină, există indivizi care se cred inspirați de Dumnezeu. Însă nimeni nu ar putea fi obligat să îi creadă: „De fapt, dacă un om îmi pretinde să cred că Dumnezeu i-a vorbit, în mod supranatural și imediat, iar eu mă îndoiesc, nu îmi pot da cu ușurință seama ce dovadă mi-ar putea aduce pentru a mă obliga să îl cred" (*Leviathan* III, 32, p. 256). Astfel, în virtutea egalității oamenilor, a ignorării fiecăruia de către ceilalți și a constatării imemorabile potrivit căreia oamenii agreează să se înșele reciproc (*ibidem*), afirmațiile unui om, dacă nu sunt controlabile prin experiență sau prin raționament, nu mă pot forța să cred ceea ce acesta susține că este adevărat, să cred, deci, că vorbește în numele autorității divine. Prin urmare, *nu pot fi obligat să mă supun altuia în materie de religie decât dacă alte rațiuni mă obligă în prealabil să mă supun lui*. De aici decurge cealaltă soluție asupra căreia se oprește Hobbes. În materie de credință, nu trebuie să mă supun decât singurului om căruia îi sunt, *în calitate de om*, obligat să mă

supun: suveranului civil. Această logică își atinge limita de vreme ce, dacă sunt obligat, din rațiuni exterioare, să mă supun suveranului civil în materie de religie, acesta nu își extinde puterea asupra gândurilor mele; el nu are acces la gândurile mele, tot astfel cum eu nu am acces la gândurile celui care se pretinde profet și, mai general, la gândurile oricărui alt individ: „Este adevărat că, dacă îmi este suveran, el mă poate obliga la o supunere ce m-ar determina să nu arăt prin gesturile sau cuvintele mele faptul că nu îl cred; dar nu să gândesc altfel decât îmi cere propria mea rațiune" (*ibidem*).

Acest aspect al doctrinei filosofului englez, care plasează în arbitrariul suveranului civil regula credinței a tulburat mult spiritele (mai ales pe cele ale contemporanilor săi). Ea decurge însă, în mod logic, din convingerea lui Hobbes potrivit căreia supunerea nu ar putea avea altă sursă și altă justificare decât ea însăși, cu alte cuvinte că nu ar exista supunere justificată în afara supunerii civile. Atâta vreme cât, de fapt, în virtutea egalității umane, nimeni nu se bucură de o mai mare autoritate decât ceilalți în ceea ce spune sau face, principiul chemat să justifice supunerea față de o persoană oarecare trebuie să fie indiferent la conținutul celor spuse de aceasta; or, Cuvântul lui Dumnezeu nu pătrunde în lumea umană decât prin intermediul cuvintelor umane; afirmațiile religiei nu ar putea, deci, evita destinul oricărui cuvânt uman, acela de a nu putea justifica numai prin el însuși supunerea, în virtutea conținutului său. Și, reciproc, supunerea care își are sursa nu în ceea ce este spus, ci în cel care spune, nu se adresează celor spuse, ci celui ce spune. Așadar, datoria supunerii nu poate depăși domeniul acestei supuneri, care este cel al cuvântului și al acțiunii exterioare sau manifestate și nu privește, deci, conținutul interior al gândirii: „Cât despre *gândurile* și *credința* interioare ale oamenilor, pe care conducătorii umani nu le pot cunoaște (căci numai Dumnezeu cunoaște sufletul), acestea nu sunt voluntare și nu rezultă din legi, ci din voința nerevelată și din puterea lui Dumnezeu: în consecință, ele nu cad sub incidența unei obligații" (*Leviathan* III, 40, p. 323).

S-ar părea că un asemenea formalism al supunerii conduce la absorbția completă a Bisericii în Republică, la nediferențierea completă a afirmațiilor religiei de restul cuvintelor umane. Nu este nicidecum cazul. Așa cum suveranul nu deține nici o putere asupra gândurilor oamenilor, ci numai asupra expresiei exterioare a acestora, tot astfel și cu atât mai mult, el nu are nici o putere asupra gândului lui Dumnezeu, al cărui Cuvânt nu este decât expresia sa; iar dacă suveranul are dreptul de a interzice expresia gândului unui individ uman, el nu are nici dreptul, nici puterea de a interzice expresia gândului lui Dumnezeu, cu atât mai mult cu cât aceasta s-a produs *deja* în diverse momente ale *trecutului*, cu diferite promisiuni asupra viitorului, cu cât este un *fapt*, un *dat* în privința căruia suveranul nu poate interveni. Singura putere care îi este lăsată este aceea de a reglementa condițiile acestei expresii, adică formulările umane ale Cuvântului divin *în prezent*, în Republica pe care o guvernează *hic et nunc*. Așa cum spune J.G.A. Pocock: „Magistratul poate fi interpretul suprem și necontestat al cuvântului lui Dumnezeu, dar el nu se află nicidecum în situația autorului – fie în sensul de a fi Dumnezeu însuși, fie (în sensul) de a fi unul dintre cei admiși să răspândească acest cuvânt din porunca directă sau chiar indirectă a lui Dumnezeu“[1]. Cu alte cuvinte, suveranul poate stabili regula supremă a expresiei credinței, dar fără a fi obligat să fie inspirat de Dumnezeu. Sunt marcate astfel sensul și limita formalismului supunerii în materie de religie: *faptul* Revelației divine nu reprezintă o opinie printre altele, chiar dacă conținutul formulat al acestei credințe este supus contestării și deci reglementării suverane. Aparent, întâlnim aici o contradicție: dacă nu există nici un motiv ca un individ să se încreadă într-un altul în materie de religie, în cuvintele acestuia, nu vedem cum s-a putut constitui o religie despre care să putem spune că este adevărată, adică în care să fim obligați să credem

---

[1] „The magistrate may be the supreme and unchallenged interpreter of God's word, but that is not at all the same as being its author – either in the sense of being God himself or of being one of those acknowledged as uttering that word at God's direct or even mediated command“ (*op. cit.*, p. 168).

astăzi. De fapt, fie primii adepți ai religiei mozaice sau creștine nu erau mai îndreptățiți să-și creadă profeții decât suntem noi să îi credem pe cei ce se pretind inspirați și atunci chiar bazele religiei sunt cel puțin îndoielnice; fie primii erau cu adevărat îndreptățiți să îi creadă și atunci transmiterea unei afirmații religioase adevărate de la om la om este posibilă. Hobbes este întru totul conștient de această dificultate și o rezolvă distingând două epoci.

Distincția esențială dintre cele două epoci (epoca profeților legitimi și epoca noastră) rezidă în prezența sau absența mijloacelor sigure pentru a-i distinge pe falșii profeți. Potrivit Vechiului Testament, existau două semne ale adevăratei profeții: „Una dintre aceste două reguli, în Vechiul Testament, era conformitatea doctrinei cu ceea ce Moise, profetul suveran, învățase; iar a doua, puterea miraculoasă de a prezice ceea ce Dumnezeu va face să se întâmple, cum am arătat deja, sprijinindu-mă pe *Deuteronom* 13, 1 sqq" (*Leviathan* III, 36, p. 298). Astăzi, unul dintre cele două criterii lipsește: „Dat fiind că, în zilele noastre, nu mai există miracole, nu mai avem nici semne pentru a recunoaște pretinsele revelații sau inspirații, nici obligația de a apleca urechea la vreo doctrină, dincolo de ceea ce este conform Sfintelor Scripturi, care, din timpul Mântuitorului nostru, înlocuiesc orice profeție și îi compensează în mod adecvat lipsa; și din care, printr-o înțeleaptă și doctă interpretare și printr-un minuțios și subtil raționament, pot fi cu ușurință deduse, fără har sau inspirație supranaturală, toate regulile și toate preceptele necesare cunoașterii datoriilor pe care le avem atât față de Dumnezeu, cât și față de oameni" (*Leviathan* III, 32, p. 259). Funcția Scripturilor în doctrina hobbesiană devine vizibilă: ele întrupează Revelația ca eveniment (sau suită de evenimente) trecut(e). Iar interpretarea acestora nu cere medierea nici unei instituții inspirate de-a lungul timpului (așa cum se întâmplă în doctrina catolică) și a nici unui individ inspirat în prezent (așa cum cred majoritatea sectelor protestante contemporane lui Hobbes). De când epoca miracolelor a fost depășită, numai rațiunea are puterea și dreptul de a interpreta o revelație care se găsește, totuși, deasupra rațiunii. Înțelegem de ce această interpretare intră în competența filosofului ce nu dispune

decât de rațiunea naturală. Există, așadar, două fronturi ale criticii hobbesiene, două fronturi de importanță egală: frontul *anticatolic* și frontul *antisectar*. Frontul anticatolic angajează două aspecte ale gândirii lui Hobbes: pe de-o parte, refuzul oricărui univers substanțial, fie că este vorba despre o rațiune universală (cf. cap. II), fie că este vorba despre o grație întrupată într-o instituție (biserică) universală; pe de altă parte, refuzul a tot ceea ce ar putea diviza și deci slăbi unicitatea atotputernică a puterii suverane, singura capabilă să răspundă nevoilor condiției umane: „Guvernarea *temporală* și guvernarea *spirituală* sunt două cuvinte aduse pe lume pentru ca oamenii să vadă dublu și să se înșele asupra suveranului lor legitim... Orice guvernare din această viață, a Statului sau a Religiei, nu poate fi decât temporală..." (*Leviathan* III, 39, p. 322). Cu alte cuvinte, nu există nici o prezență reciprocă, nici o proximitate a temporalului și a eternului; nu există, în această viață terestră, nici un punct de sprijin și nici o cale de acces de la temporal la eternitate. De unde necesitatea celui de-al doilea front antisectar. Dacă sectele protestante au, în concepția lui Hobbes, meritul de a fi atacat pretenția Bisericii catolice și a Pontificatului de a monopoliza accesul la eternitate și de a revendica puterea supremă (fie și indirect) în această lume, ele au defectul de a nu fi atacat decât monopolul, dar nu și ideea unui acces al lumii terestre la eternitate. Într-un anumit sens, sectarii nu fac decât să multiplice pontifii: câți indivizi inspirați, tot atâția pontifi autorizați.

Astfel, orice doctrină care face din Dumnezeu o ființă *prezentă*, cu care individul poate stabili un raport real de iubire, de contemplare sau de supunere (raport mediat sau nu de o biserică universală) este falsă și periculoasă. Prezentul, sub aspectul religiei, este un timp al amintirii și al așteptării, un timp al lecturii raționale a Scripturilor ce fac legătura dintre trecutul și viitorul în cauză.

Precizând în chip negativ felul în care Hobbes ridică problema, nu ne-am aventurat încă în centrul dificultății. Leviathanul este interpretul suveran al Scripturilor fără a le fi autor; însă și rațiunea, fără a avea nevoie de un ajutor supranatural, le este, de asemenea, interpret suveran. Cum putem oare concilia aceste

două afirmații? Trebuie oare să spunem că rațiunea citește în Scripturi doar obligația de a ne supune Levithanului în interpretarea acestora? Discursul hobbesian asupra religiei ar face astfel cale întoarsă și ar tinde să epuizeze posibilitățile oricărui discurs religios, potrivit unei scheme pe care am sugerat-o în capitolul al II-lea, referindu-ne la discursul filosofic. Rațiunea, prinsă între un text pe care nu l-a scris și o voință asupra căreia nu are nici drept, nici influență, s-ar exila pentru o a doua oară din ea însăși, fără ca acest exil să pregătească căile unei grații aici imposibile. Acest exil ar reprezenta, deopotrivă, sarcina și destinul său. Sau, dacă rațiunea hobbesiană degajă un exces al celor spuse de Scripturi asupra simplei obligații a supunerii față de Leviathan, în ce constă acest exces? Obiectul principal al Scripturilor nu este oare acela de a vorbi oamenilor despre mântuirea lor și despre condițiile acesteia? Mântuire și supunere față de Leviathan sunt deci sinonime?

Ce citește rațiunea în Scripturi și condiția mântuirii

La sfârșitul capitolului al XXXII-lea, Hobbes justifică exegeza strict rațională a Scripturilor și anunță astfel, întemeind-o, rațiunea demersului capitolelor următoare. Capitolul al XXXIII-lea are drept scop de a „ridica problema autorității Scripturilor și a interpretării lor" (potrivit chiar cuvintelor lui Hobbes, înscrise în marginea textului): „...chestiunea autorității Scripturilor se rezumă astfel: *oare regii creștini și adunările suverane din Republicile creștine sunt absoluți în propriile lor teritorii și așezați, fără intermediar, sub autoritatea lui Dumnezeu, sau sunt supuși unicului vicar al lui Christos instituit asupra Bisericii universale, pentru a fi judecați, condamnați, demiși și trimiși la moarte după cum acesta va estima util sau necesar binelui comun?*

O asemenea întrebare nu ar putea primi răspuns fără o observație mai atentă a împărăției lui Dumnezeu" (*Leviathan* III, 33, p. 269). Așadar, Hobbes ne trimite la capitolul al XXXV-lea (am tratat deja pe scurt, în paragraful precedent, răspunsul pe care îl

oferă acestei întrebări). Cât despre capitolul al XXXIV-lea, intitulat *Despre semnificația spiritului, a îngerului și a inspirației în cărțile Sfintei Scripturi*, preocuparea a lui Hobbes constă în golirea acestor noțiuni (spirit, înger și inspirație) de orice înțeles ontologic, substanțial. Ceea ce, în teologia tradițională, conferă unitate acestor trei noțiuni, este faptul că spiritul, îngerul și inspirația sunt suporturi substanțiale (naturale în primele două cazuri, supranatural în al treilea) ale unui raport direct, stabilit în prezent, între om și Dumnezeu, între lumea terestră și eternitate. Hobbes degajează aceste trei cazuri în funcție de circumstanțele textuale ale noțiunilor: fie acestea sunt lipsite de sens (vise ale unor creiere exaltate); fie conotă puteri divine incomprehensibile (în acest caz, nimic nu mai poate fi spus); fie, în sfârșit – și aici apare sensul pozitiv al acestor noțiuni, singurul care poate și trebuie să fie, în concepția sa, reținut de rațiune –, ele nu fac decât să desemneze, într-un mod imaginar, comunicarea ce se stabilește (a fost stabilită) între Dumnezeu, într-un anumit moment al trecutului, și un anumit individ pentru transmiterea voinței sale sau a anumitor daruri drept mijloace pentru îndeplinirea acestei voințe. Un singur pasaj este suficient pentru a ne da ideea procedeului hobbesian: „Și cu toate că s-a spus despre mulți oameni, și chiar despre Mântuitorul nostru, că erau plini de Sfântul *Spirit*, această plenitudine nu trebuie înțeleasă ca o *infuzie* a substanței divine, ci ca o acumulare a darurilor acesteia, precum darul vieții în sfințenie, darul limbilor..., fie că acestea au fost obținute pe cale supranaturală sau prin studiu și muncă: căci în toate cazurile, este vorba despre daruri ale lui Dumnezeu" (*Leviathan* II, 34, p. 279). Este evident că o asemenea concepție asupra îngerilor sau a grației duce la abolirea oricărei posibilități a unui raport ontologic între om și Dumnezeu. A trata în aceeași rubrică despre îngeri (ființe naturale, fiind create, potrivit teologiei tradiționale) și despre inspirația divină (prin definiție supranaturală, potrivit, de asemenea, teologiei tradiționale), a afirma că un dar divin poate fi dobândit prin studiu și efort, înseamnă a sugera că epitetul „divin" nu desemnează o comunicare (fie ea lipsită de confuzie) de substanță, ci numai plierea exterioară și oarbă a unei voințe alteia. În termeni

contemporani, am putea spune că Dumnezeu comunică (a comunicat) cu omul numai prin informații, informații ce nu priveau niciodată ceea ce El este în Sine, ci ceea ce El vrea din partea unui individ uman.

Astfel, pasajul biblic este suficient de clarificat (s-ar cuveni poate spus devastat) pentru ca raportul omului cu Dumnezeu să poată fi conceput ca raport al voințelor, recepție a informațiilor, iar noțiunea de împărăție a lui Dumnezeu să poată fi înțeleasă în termeni de *contract*. Studiul Bibliei ca istorie a unui contract între Dumnezeu și om constituie obiectul capitolului al XXXV-lea, consacrat împărăției divine profetice: „Din momentul creației, Dumnezeu nu a domnit numai asupra oamenilor, în mod *natural*, prin puterea sa: el a avut, de asemenea, supuși *speciali*, cărora le poruncea prin voce, așa cum un om îi vorbește altuia. În acest fel, el *a domnit* asupra lui Adam..." (*Leviathan* III, 35, p. 280). Totuși, Revelația propriu-zisă, în calitate de instituție a unei *Împărății a lui Dumnezeu*, începe cu Abraham: „Este ceea ce numim *vechiul Pact*, *vechiul Testament*; acest pact comportă un contract între Dumnezeu și Abraham prin care Abraham se obligă, el și posteritatea sa, să fie supus, într-un mod special, legii divine pozitive... ca și cum ar fi făcut un jurământ de supunere" (*Leviathan* III, 35, p. 281). Astfel, împărăția lui Dumnezeu este cu adevărat o împărăție, adică o suveranitate instituită prin contract: „Împărăția lui Dumnezeu este într-adevăr suveranitatea sa civilă asupra unui popor anume, instituită printr-un pact" (*Leviathan* III, 35, p. 281). Acest pact a fost reînnoit de Moise pe muntele Sinai. Hobbes notează: „Împărăție a lui Dumnezeu înseamnă, în sens propriu, o republică instituită prin consimțământul celor ce urmau să îi fie supuși, în vederea guvernării lor civile și pentru a le regla comportamentul nu numai față de Dumnezeu-regele lor, ci și pe cel al unora față de ceilalți în materie de dreptate, și față de celelalte nații atât pe timp de pace, cât și de război" (*Leviathan* III, 35, p. 282).

Teologia naturală ne învățase că oamenii trebuie să i se supună lui Dumnezeu, pe de-o parte (fie) datorită puterii sale absolute, pe de altă parte (fie) în virtutea cvasicontractului constituit prin recunoașterea acestei puteri absolute. Raportul dintre om și Dumne-

zeu, așa cum este descris de teologia biblică, este deplin și, aparent fără echivoc, contractual: evreii (și creștinii) se supun lui Dumnezeu în urma propriului lor consimțământ exprimat într-un pact. Vechiul Testament conține, deci, evocarea acestui pact civil și narațiunea vicisitudinilor sale. Analiza uneia dintre aceste vicisitudini este deosebit de importantă și de delicată. Dacă Dumnezeu a domnit în mod direct asupra evreilor, de la Moise până la Samuel, mârșăviile fiilor acestuia din urmă i-au făcut să piardă orice credință în succesiunea profetică; ei l-au concediat, pentru a spune astfel, pe Dumnezeu și l-au ales pe Saul drept rege, așa cum o făceau păgânii. Cum interpretează Hobbes acest episod pe care îl ia în considerare de nenumărate ori?

Mi se pare că textul esențial este următorul: „Judecătorilor le urmară regii. Și, așa cum înainte orice autoritate, atât religioasă, cât și politică, rezida în marele preot, ea rezidă de acum înainte pe deplin în rege. Căci suveranitatea asupra poporului ce rezida înainte (nu numai în virtutea puterii divine, dar și grație pactului special încheiat de israeliți) în Dumnezeu și, imediat după el, în marele preot, în calitate de vicar al lui Dumnezeu pe pământ, a fost respinsă de către popor cu consimțământul lui Dumnezeu însuși. De fapt, când îi spuseră lui Samuel (I *Samuel* VIII, 5): *acum pune un împărat peste noi, să ne judece, ca la toate popoarele*, ei îi arătară că nu mai doreau să fie guvernați prin porunci ce le erau impuse de către preot, în numele lui Dumnezeu...; în consecință, destituindu-l pe marele preot din autoritatea regală, ei au destituit acest guvernământ special al lui Dumnezeu. Totuși, Dumnezeu a consimțit..." (*Leviathan* III, 40, p. 328). Astfel, puterea regilor poporului evreu s-a născut din destituirea de către acest popor a lui Dumnezeu însuși, cu permisiunea lui Dumnezeu. Mai există, în acest caz, după această destituire, o diferență între poporul evreu, guvernat de regele său, și orice alt popor păgân, și el guvernat de un rege? Unde se refugiază de acum înainte *particularitatea* poporului evreu și, deci, sensul Vechiului Testament? Răspunsul se găsește în rândurile următoare: „Pe scurt, împărăția lui Dumnezeu este un regat civil ce constă, mai întâi, în obligația ce lega poporul lui Israel de legile pe care Moise le-a

adus cu sine de pe muntele Sinai și de cele pe care, mai apoi, marele preot le transmitea după ce le primise în fața *Heruvimilor* în *Sfânta Sfintelor*; această împărăție a fost respinsă în momentul alegerii lui Saul, *a cărui reinstaurare de către Christos a fost anunțată de Profeți* (sublinierea îmi aparține); pentru această reinstaurare ne rugăm în fiecare zi atunci când rostim în rugăciunea duminicală: *vie împărăția ta*" (*Leviathan* III, 35, p. 284). Astfel, regalitatea așa-zis directă a lui Dumnezeu a fost respinsă de către evrei în timpul lui Samuel; ea a fost respinsă din nou de aceștia în timpul lui Christos ce venea să o reinstaureze; iar poporul asupra căruia guvernează Dumnezeu de atunci, din timpul lui Christos, nu mai este poporul evreu, ci creștinii: această regalitate nu este directă, ci se exercită prin intermediul suveranilor civili. Și, așa cum în prima sa împărăție, Dumnezeu domnea prin intermediul lui Moise și al profeților, el va domni, în această a doua împărăție – reinstaurare și desăvârșire a primei – pe care creștinii o invocă în rugăciunile lor, prin persoana lui Christos înviat. Tot ceea ce spune Hobbes despre această a doua împărăție confirmă faptul că este vorba despre o împărăție terestră, similară celei care a existat de la Moise la Samuel: „Cât despre locul în care oamenii se vor bucura de această viață veșnică pe care Christos a dobândit-o pentru ei, textele ce au fost invocate par să îl așeze pe pământ. Dacă, de fapt, așa cum toți mor în Adam, cu alte cuvinte pierd Paradisul și viața eternă pe pământ, și tot astfel, în Christos, toți trebuie să fie înviați, atunci cei reînviați vor trăi pe pământ: altfel, comparația nu se justifică" (*Leviathan* III, 38, p. 308). Dacă locul acestei a doua împărății nu este diferit de al celei dintâi, timpul său, modul temporalității sale nu se schimbă nici el; intrarea în a doua împărăție nu înseamnă nicidecum, în viziunea lui Hobbes, o trecere de la timp la eternitate, de la succesiunea labilă și ireversibilă a lumii terestre la un *nunc stant* plin de satisfacție al veșniciei, potrivit concepției tradiționale, pe care i-o mai opune încă lui Hobbes arhiepiscopul Bramhall.

Astfel, toate vicisitudinile Istoriei Sfinte, ale raportului dintre Dumnezeu și oameni, se prezintă, în viziunea hobbesiană, drept vicisitudini ale unei regalități. De la Moise la Samuel, Dumnezeul

Vechiului Testament ia, în favoarea poporului evreu, chipul unui fel de vicar al regalității sale naturale neputincioase; iar, începând cu Saul, în fața neputinței acestei regalități speciale (demitere a lui Dumnezeu de către poporul evreu), el acceptă și consacră voința populară care instituie un rege „ca la păgâni"; suveranii „civili" ai evreilor devin vicari ai regalității speciale suspendate. Ceea ce înțelegem cu greu în această perspectivă și din punctul de vedere al lui Dumnezeu (*sit venia verbo*) este sensul regalității sale speciale asupra evreilor, apoi asupra creștinilor. Dacă, de fapt, suveranii civili sunt vicari ai Dumnezeului evreilor în același mod în care sunt vicari ai Dumnezeului atotputernic al teologiei naturale, la ce servește Revelația? Pentru a formula argumentul mai detaliat: dacă conținutul Scripturilor reprezintă istoria vicisitudinilor unei suveranități, dacă aceste Scripturi pot și trebuie să fie astăzi interpretate numai cu ajutorul rațiunii naturale și dacă cea mai înaltă sarcină a rațiunii naturale este aceea de a construi o suveranitate umană care să suplinească neputința Dumnezeului atotputernic, care este diferența între o suveranitate civilă în general și o suveranitate civilă *creștină*? Dacă creștinul învață din Scripturi ceea ce rațiunea naturală îi învață pe cei care nu sunt creștini, epitetul nu-și pierde oare orice conținut? Unde se află specificitatea mântuirii pe care o caută creștinul? În termeni mai hobbesieni: ce este diferit în a te supune lui Dumnezeu și a te supune suveranului civil? Să continuăm să-l cităm pe Hobbes.

„Singurul articol al credinței, *unum necessarium*, pe care Scriptura îl consacră ca absolut necesar mântuirii este următorul: ISUS ESTE CHRISTOSUL. Prin numele de *Christos*, trebuie să înțelegem regele pe care Dumnezeu promisese deja, prin intermediul profeților Vechiului Testament, că îl va trimite în lume pentru a domni pe vecie asupra evreilor și celorlalte neamuri ce vor crede în el, sub autoritatea sa și pentru a le da viața veșnică pe care o pierduseră prin păcatul lui Adam" (*Leviathan* III, 43, p. 407). (Este de la sine înțeles că acestui act de credință i se adaugă, drept condiție a mântuirii, supunerea față de legile suveranului civil, supunere ordonată prin legea naturală, adică prin legea divină.) Cum putem interpreta acest *unum necessarium*? Trebuie

oare să vedem în el elementul prin care doctrina religioasă hobbesiană încetează să fie o simplă doctrină a supunerii pentru a-și asuma un conținut religios specific? Această scurtă frază – *Isus este Christos* – reprezintă ea oare fereastra deschisă de Hobbes, singura, către transcendență[1]? Nu pare a fi astfel.

A crede că *Isus este Christos* înseamnă a crede că Isus va domni în viitor, sub porunca lui Dumnezeu, așa cum Moise a domnit în trecut sub porunca lui Dumnezeu: „Și totuși, Mântuitorul nostru a venit în această lume pentru a fi rege și judecător, dar în lumea viitoare. Căci el era Mesia, adică Christosul, adică preotul uns și profetul suveran al lui Dumnezeu: cu alte cuvinte, el trebuia să aibă toată puterea pe care o avusese profetul Moise, marii preoți ce îi succedaseră lui Moise și regii ce succedaseră preoților" (*Leviathan* III, 41, p. 334). Această afirmație a analogiei funcționale dintre Christos și Moise este împinsă foarte departe de Hobbes: „Așadar, Mântuitorul nostru, atât în învățătura sa, cât și în domnia sa, reprezintă, așa cum o făcea Moise, persoana lui Dumnezeu care, de atunci înainte, este numit Tată... și, fiind întotdeauna una și aceeași substanță, este o persoană, așa cum este reprezentat de Moise, și o alta, așa cum este reprezentat de fiul său, Christos" (*Leviathan* III, 41, p. 338). Presimțim unde țintesc asemenea formule, ce fac din Moise una din cele trei persoane ale Trinității (din ceea ce rămâne în teologia hobbesiană): „Doctrina Trinității, în măsura în care provine direct din Scripturi, este, în substanță, următoarea: Dumnezeu, care este întotdeauna unul și același, era persoana reprezentată de Moise, persoana reprezentată de Fiul său întrupat și persoana reprezentată de Apostoli" (*Leviathan* III, 42, p. 340). Vedem gradul în care doctrina tradițională a Trinității este, pentru a spune așa, dezontologizată. Noțiunii ontologice de filiație consubstanțială i se substituie noțiunea juridică și politică a reprezentării. *Isus este Christos* nu înseamnă deci: Isus este Dumnezeu și om, cu toate că Hobbes acceptă câteodată formula, ci numai: *Isus este reprezentarea* lui Dumnezeu

[1] Se pare că întâlnim aici interpretarea lui Carl Schmitt, din *La notion de politique*, pp. 190-193 (Calmann-Lévy, 1972).

pe pământ, venit, în timpul Apostolilor, pentru a anunța și a pregăti *viitoarea sa putere terestră*, sub autoritatea Tatălui. Cu alte cuvinte: orice raport de iubire sau de cunoaștere cu Christos sau cu Tatăl său este imposibil în prezent, pentru că este lipsit de obiect. Singurul lucru pe care creștinul trebuie să îl știe și să îl admită pentru mântuirea sa este *viitoarea sa supunere* față de Christos revenit pe pământ. Între timp, datoria lui este aceea de a se supune suveranului civil, vicar prezent și înarmat al Tatălui neputincios și al Christului viitor.

Așadar, dacă, reunind elementele exegezei și pe cele ale teologiei hobbesiene pe care le-am degajat, ne vom întreba ce aduce definiției Republicii civile epitetul „creștină" care face din aceasta o biserică, cădem pradă dubiului. Sigur este faptul că dimensiunea religioasă a vieții nu conține nimic din ceea ce tradiția creștină numește caritate și nici un fel de cunoștință specifică. *Religia, în viziunea lui Hobbes, întrupează una din modalitățile supunerii umane*. Prin urmare, găsim astfel o forță nouă și o nouă justificare tentației pe care am dorit să o evităm la începutul acestei analize: reducerea teologiei hobbesiene fie la o mască inutilă a prudenței atee, fie, ceea ce înseamnă același lucru, la o consacrare realistă și cinică a supunerii civile. Am văzut, totuși, că teologia lui Hobbes păstrează prea puțin din religia tradițională și chiar din sectarismul protestant cel mai înaintat pentru a putea invoca numai prudența; și știm că există mijloace mai simple și mai puțin subtile pentru a aservi religia, chiar și cea mai tradițională, consacrării supunerii civile. Suntem, deci, determinați să admitem că această teologie răspunde unei nevoi proprii gândirii lui Hobbes.

Ni se pare că se cuvine să ne aplecăm din nou, mai instruiți, asupra dificultăților teologiei naturale a filosofului englez, semnalate la începutul acestui capitol. Hobbes nu poate întemeia obligația supunerii față de Dumnezeu pe puterea absolută a acestuia. Am văzut că poziția contrară era, ca atare, de nesusținut: neputința efectivă a lui Dumnezeu, formal atotputernic, ne împiedica să deducem din natură obligațiile contractului. Dificultățile pe care Hobbes le întâlnește încercând să întemeieze obligația supu-

nerii sunt cele care ne oferă șansa de a descoperi sensul teologiei biblice hobbesiene.

Supunerea și dreptul natural

Am reprodus, în capitolul al II-lea, cuvintele prin care Leo Strauss face din Hobbes părintele liberalismului: temeiul întregii sale construcții politice este dreptul nelimitat al individului. Într-o asemenea perspectivă (și orice s-ar spune despre această definiție istorică a liberalismului care nu ne interesează aici[1]), este evident că sarcina cea mai dificilă este aceea de a deduce, de a întemeia, datoria, obligația individului de a se supune. Or, tocmai această obligație a supunerii, unică garanție a păcii civile, este cea de a cărei justificare filosoful este cel mai atașat. Am văzut că aceasta avea drept fundament ultim necesitatea, prin medierea temerii de moarte violentă provocată de ceilalți. Cu alte cuvinte, oamenii se obligă să se supună pentru că doresc să supraviețuiască și nu pot face decât să dorească acest lucru. În mod logic, o asemenea deducție a supunerii, în pofida problemelor pe care le ridică, pare să-și fie suficientă sieși. De ce oare, în acest punct, Hobbes inserează o dublă intervenție a lui Dumnezeu, Dumnezeul teologiei naturale și Dumnezeul Bibliei? Mai întâi, pentru că doctrinele tradiționale întemeiau pe existența unei ființe perfecte datoria ființei noastre imperfecte de a se supune legii și de a-și adapta comportamentul, și pentru că viziunea lor răspundea unei tendințe spontane a rațiunii de a face ca poruncile să vină de sus. De fapt, potrivit concepției tradiționale, regulile de conduită pe care morala filosofică și morala religioasă le propun ne ajută să ne conformăm natura reală, ezitantă și fragilă, tipului desăvârșit al acesteia, fie că acestea favorizează suveranitatea rațiunii asupra pasiunilor, fie, într-un mod mai mistic, că deschid calea către participarea la viața lui Dumnezeu care a creat această natură care îl cheamă. Mai

[1] Să spunem numai că ea ni se pare profundă și, așa cum Leo Strauss o justifică – în special în *Droit Naturel et Histoire* –, irefutabilă.

simplu spus, am prea multă bunătate, prea multă perfecțiune în mine pentru a nu dori să merg către Perfecțiunea prin excelență, dar nu am destulă pentru ca drumul să nu-mi impună obligații. În acest caz însă, obligațiile moralei sau ale religiei aparțin unui cu totul alt ordin decât cele ale necesității în sensul lui Hobbes. Pe scurt, să spunem că, în viziunea tradițională, obligația morală, până în specificarea sa politică, vine de sus; necesitatea vine de jos, iar exigențele sale, al căror respect este cerut de supraviețuire, nu ar putea rezuma datoriile unei vieți bune. În viziunea lui Hobbes, obligația venită de sus, cea care este impusă și garantată de suveran, nu reprezintă decât ecoul și, pentru a spune astfel, vicarul constrângerii venite de jos. Cum trebuie oare conceput Dumnezeu pentru ca îndatoririle antrenate de existența și perfecțiunile sale să nu adauge nimic obligațiilor născute din constrângerile provenite de jos și să le confirme? Nu poate fi conceput drept scop al activităților ce se sustrage necesităților supraviețuirii: dragoste, bunătate, contemplare... Dumnezeu trebuie, deci, deposedat de transcendentaliile tradiționale (Adevăr, Bunătate), după ce, natural, aceste facultăți au fost epuizate în om. Trebuie, de asemenea, să renunțăm la a-l considera drept creator, deoarece creatorul este scopul creaturii ori urmărește scopuri pentru sau prin aceasta, reîntâlnind, astfel, dificultatea precedentă. Așadar, singurul atribut care îi rămâne, odată sfârșită această reducere, este puterea absolută. Acest atribut este cu atât mai neprețuit, cu cât el se prezintă drept un alt nume al necesității: în fața unei ființe atotputernice, trebuie să ne supunem pentru că nu putem face altfel. Regăsim, din nou, acel *trebuie, deci trebuie*, cheie a universului hobbesian. Am văzut că acest Dumnezeu atotputernic nu îndeplinea promisiunile conceptului său și că omul nu resimțea decât neputința Sa prezentă și necesitatea unei puteri umane absolute. Prin urmare, dacă Dumnezeu nu'ne vorbește astăzi nici prin ecoul sau reflectarea perfecțiunilor sale în fiecare dintre noi și nici nu ne constrânge într-un mod oarecum mecanic prin puterea sa absolută, cum ne va putea el impune obligații? Cum ne va face cunoscută voința sa? Tăcerea și neputința Dumnezeului prezent îl obligă pe Hobbes să recurgă la istorie, la istoria lui Dumnezeu, a voin-

țelor divine, cea pe care o reține Biblia. Dacă evidența dureroasă a condiției noastre este aceea că Dumnezeu nu domnește asupra noastră astăzi, poate că El și-a manifestat puterea absolută în trecut și poate că și-o va manifesta în viitor. Iar Hobbes a recurs la Dumnezeul Bibliei și la istoria voințelor sale, căci teoria obligației pe care o formulează cere o punere în perspectivă istorică a condiției prezente a umanității. Nesupunerea prezentă a oamenilor destinați nesupunerii civile nu-și poate găsi sensul în sistemul moral al lui Hobbes decât în măsura în care își găsește un loc într-o istorie a supunerii umane.

În plus, se cuvine notat că supunerea era, în mod tradițional, întemeiată în sensul său ultim ca supunere față de rațiunea substanțială a speciei de care filosoful englez se debarasează; supunerea hobbesiană este supunere față de necesitate și față de vicarul acesteia, voința umană arbitrară a suveranului atotputernic. Tradiția nu recunoscuse nici unui cuvânt uman dreptul de a fi absolut imperativ prin el însuși, fără ajutorul nici unei argumentații raționale sau, cel puțin, fără protecția regulilor formale moștenite din trecut asupra cărora nu avea nici o putere. Singurul cuvânt imperativ de drept era cel al Dumnezeului Bibliei. Acestui nou cuvânt de care Hobbes are nevoie, vehicul al voințelor și nu al argumentelor, nu-i poate găsi modelul în Scripturi. Supunerea omului față de Dumnezeu presupune o comunicare între Acesta și acela; istoria biblică la care recurge Hobbes este istoria comunicării poruncilor lui Dumnezeu. Am văzut că poruncile divine nu puteau fi primite în prezent pentru că spiritul extravagant al omului de astăzi le-ar fi luat drept vise. Timpul poruncilor eficiente ale Dumnezeului biblic merge din trecut în viitor sărind peste, pentru a spune astfel, prezentul nesigur și nefericit.

În acest punct al analizei noastre, credem că am stabilit următoarele: 1) Recursul la Biblie și la istoria despre care aceasta mărturisește ne permite să trecem peste dificultățile insolubile născute din neputința prezentă a Dumnezeului teologiei naturale. 2) Definiția hobbesiană a omului și a lui Dumnezeu suprimă orice cale rațională, cognitivă, între Dumnezeu și om; Biblia, în interpretarea hobbesiană, aduce dovada unei comunicări independente

de o asemenea cale (Cf. *supra*). 3) Cuvântul lui Dumnezeu înscris în Scripturi este un cuvânt autorizat prin el însuși, reprezintă modelul cuvântului-voință. Potrivit unei asemenea prezentări, recursul la Biblie pare să depindă de insuficiențele teologiei naturale; sensul și funcția acestuia în gândirea lui Hobbes sunt, pentru a spune așa, secundare. Ne-am putea imagina, prin urmare, că filosoful ar fi putut fi scutit de toate aceste dificultăți și eliberat de inconvenientele unei exegeze acrobatice, dacă nu ar fi căutat să întemeieze obligația umană *și* în Dumnezeu, de vreme ce logica pactului social pare să-și fie sieși suficientă. Dacă Hobbes nu manifestă, așa cum este evident, nici o intenție de a scăpa de inconvenientele acestei exegeze, cum putem oare să o inserăm, într-un mod pozitiv, în sistemul hobbesian?

Una dintre dificultățile principale ale modului de gândire pe care îl inaugurează rezidă, așa cum am văzut, în trecerea de la necesitate la imperativ, la obligația morală și politică. Această trecere (cf. sfârșitului capitolului I) ridică dificultăți similare celor pe care autorul nostru le întâlnește atunci când încearcă să deducă obligația umană din puterea absolută a Dumnezeului teologiei naturale. De ce neputință secretă suferă de fapt necesitatea pentru a avea nevoie să fie substituită de un imperativ moral și întrupată într-o putere absolută umană pentru a putea fi eficientă și nu distrugătoare? Am oferit un prim răspuns acestei întrebări în capitolul al II-lea, luând în considerare pluralitatea existențelor separate pe care necesitatea le pune în mișcare împotriva ei înseși. Rezultă că eficacitatea sa depinde de o conștientizare aflată sub permanenta amenințare a întunecării. Cum putem oare să adaptăm logic faptul că oamenii nu se supun cel mai adesea necesității și că acțiunea lor dovedește atât de des posibilitatea funestă de a o ține la distanță. Chiar dacă analiza noastră a permis înțelegerea trecerii de la necesitatea distrugătoare (mediată de opinie) la necesitatea salutară, rămâne că, chiar după contract, oamenii nu se supun. Cu alte cuvinte, necesitatea nu este cu adevărat atotputernică, căci există un hiatus între definiția pe care Hobbes întemeiază obligația supunerii (trebuie, deci trebuie) și situația reală a oamenilor. Se cuvine să amintim aici că Hobbes descrie

teama de moarte drept mobilul cel mai puternic care acționează *cel mai adesea* asupra oamenilor. Pe scurt, necesitatea din jos nu este strict necesară. Faptul că ea are nevoie de un intermediar uman și instituțional pentru a fi eficientă și salutară tinde să lipsească morala hobbesiană de temeiul său.

În măsura în care componenta etică tradițională a naturii umane este abolită de Hobbes, numai puterea absolută sau necesitatea eficiente conform conceptului lor pot garanta, întemeind în același timp supunerea umană. Coerența modului de gândire tradițional nu cere ca fiecare om să se supună efectiv imperativului moral; mai mult, acest mod de gândire presupune că spontaneitatea umană nu se conformează acestei obligații. În măsura în care, de acum înainte, nu mai există un hiatus presupus și acceptat între viața efectivă a individului și perfecțiunea posibilă a acestei vieți (sau viața trăită în strictul respect al obligației), în numele necesității ce recapitulează întreaga ființă morală a omului întemeind moralitatea pe aceeași rațiune pe care o garantează, acest hiatus subzistă, deplasându-se; îl regăsim între omul real și necesitatea căreia nu i se mai supune mai mult decât imperativului moral tradițional. Dar această nesupunere nu mai este asimilabilă de noul sistem intelectual. Prin urmare, coerența acestuia din urmă nu poate fi menținută sau restaurată decât cu condiția abolirii acestui hiatus, dacă nu aici și acum, cel puțin în limita unui anumit orizont. Acest orizont nemaiputând fi gradul ultim al scalei ființelor pe care existențele și perfecțiunea se reconciliază, el nu poate fi decât un orizont temporal. Acest hiatus în condiția umană prezentă trebuie să fie suprimat, în trecut și în viitor. Prezentul este timpul acestui hiatus, rezultat al neputinței puterii absolute și al insuficienței necesității. Nu mai este vorba doar despre neputința aproape completă a Dumnezeului filosofiei, este vorba, de asemenea, despre neputința relativă a necesității care îl constrânge pe Hobbes să recurgă la Dumnezeul Bibliei. O gândire care întemeiază, în ultimă instanță, toate obligațiile umane pe necesitate nu se poate lipsi de recursul la un timp (trecut și/sau viitor) în care o putere absolută efectivă abolește hiatusul prezent între necesitate și conduitele umane, distanța inasimilabilă între „a fi" și „a

trebui" al noului gen. Cu alte cuvinte, recursul hobbesian la Dumnezeul Bibliei face dovada unei gândiri care întemeiază moralitatea pe necesitatea care nu poate duce la bun sfârșit, în mod logic, această întemeiere decât recurgând la o istorie, la istorie. Această istorie este, în cazul lui Hobbes, cea biblică, așa cum el o interpretează. Am avut suficiente dovezi că ea se putea rezuma la relaționarea absolutei puteri divine efective și a timpului și că se articula în jurul a două momente capitale: trecerea de la timpul Judecătorilor la cel al Regilor (retragere consimțită a Dumnezeului demis) și a doua venire a lui Christos pe pământ, prima venire neavând altă virtute decât aceea de a o anunța și a o face posibilă pe a doua, definitivă.

Putem oare spune că un asemenea recurs la istorie desăvârșește și garantează coerența gândirii hobbesiene? Nu pare a fi astfel. De fapt, ceea ce, în condiția prezentă-intemporală a omului, acoperea cât de cât distanța dintre necesitate și supunerea umană, adică voința individului ce conștientizează necesitatea, ce încheie contractul și consimte să se supună, subzistă atunci când hiatusul este abolit sau ar trebui să fie abolit, în contactul dintre individul uman și puterea absolută efectivă a lui Dumnezeu. Voința umană însăși este cea care menține hiatusul între absoluta putere divină și condiția umană. Am văzut cum, în teologia sa naturală, Hobbes întemeia, într-un mod contradictoriu, obligația implicată de puterea divină absolută pe recunoașterea umană a acestei puteri absolute, și cum, în teologia sa biblică, retragerea puterii absolute în timpul lui Samuel și Saul nu făcea decât să confirme deciziile voinței umane, cu toate că întoarcerea sa, prin a doua venire a lui Christos, nu-i putea împiedica pe unii oameni să continue să nu i se supună, chiar cu prețul Infernului (*Leviathan* III, 38). Or, Infernul este o ipoteză care intră în contradicție cu existența unui Dumnezeu definit numai prin puterea sa absolută (fără a mai vorbi despre un om pe care Hobbes l-a lipsit, în prealabil, de liber-arbitru). Hobbes îi numește pe cei ce vor merge în Infern „dușmani" ai lui Dumnezeu. Nu poți însă fi dușman al unei ființe efectiv atotputernice, adică al unei ființe care nu-și retrage puterea pentru a-i lăsa omului posibilitatea și puterea de a-L alege sau de a-L refuza. Iar gene-

rațiile de damnați – Hobbes nu le concede decât o eternitate specială, spre deosebire de cei mântuiți care se bucură de grația unei nemuriri individuale (*ibidem*) – ce se succed fără încetare în timpul indefinit al celei de-a doua și definitive Împărății dovedesc încă neputința parțială (dar veșnică) a Dumnezeului atotputernic.

Astfel, recursul la Dumnezeul Bibliei pentru a acoperi distanța dintre necesitate și obligația umană nu face decât să confirme această distanță de vreme ce omul își păstrează puterea de a nu se supune Dumnezeului atotputernic, chiar în timpul exercițiului puterii sale absolute. Desigur, Hobbes ar fi putut renunța la invocarea Infernului, dar pericolul care îi amenința sistemul era și mai mare: numai teama de moarte, moarte în viața terestră și în cea veșnică, poate determina omul hobbesian, lipsit de dragoste și de viziune, să se supună. De fapt, din momentul în care Dumnezeul prezent este neputincios, și ținând cont de antropologia hobbesiană, el nu pare susceptibil să suscite supunerea în starea de natură, în lipsa posibilității de a o impune. Mai radical, el nu poate naște și hrăni în spiritul interesat al omului ideea de supunere decât cu ajutorul amenințării unei pedepse viitoare.

Credem că am stabilit astfel că teologia biblică a lui Hobbes, departe de a fi un element alipit, dovedește un efort de coerență din partea filosofiei hobbesiene și este, deci, inclus în aceasta. Viziunea modernă asupra omului, deposedat de ireductibilitatea sa morală și de vocația sa contemplativă, copil fără Tată al necesității, impune un recurs la istorie pentru a suprima distanța dintre neputința relativă a necesității resimțite în prezent și puterea absolută postulată de această necesitate. Singurul cadru istoric disponibil în epoca lui Hobbes era cadrul biblic. Dificultățile sistemului hobbesian vor fi rezolvate (cel puțin formal) în momentul în care vom reuși să ne lipsim de puterea absolută a divinității echivalând direct istoria cu necesitatea. Odată necesitatea devenită istorie, vom putea susține postulatul omului-copil-al-necesității și constatarea neputinței prezente a acestei necesități, neputință a necesității destinată, de acum înainte, propriei și necesarei sale aboliri. Istoria, devenită necesară, va asigura legătura între ființa reală și imperativul dedus din necesitate. Dar nu vom

mai înțelege atunci sensul hobbesian al teologiei biblice; aceasta se va transforma într-o curiozitate istorică: o teologie care este cu siguranță istorică, mai mult decât, cred eu, s-a spus vreodată, și nu printr-un idiotism în mod definitiv desuet, ci deoarece, pentru prima oară, ea face dovada unui *recurs la istorie* implicat de viziunea modernă a omului, recurs la istorie care aparține logicii intemporale a modului de gândire pe care Hobbes, credem noi, l-a inaugurat.

Spuneam, în al II-lea capitol al acestui studiu, că Hobbes exila rațiunea individului uman, până atunci membră prin ea însăși a speciei sale, pentru a o plasa între oameni, în raporturile reciproce dintre oameni, în procesul acestor raporturi. Dar acest proces este încă oarecum intemporal, el aparține încă timpului intemporal al deducției logice care face să treacă umanitatea, indiferentă la istoria reală, de la starea de natură la starea de societate; el nu a întâlnit încă timpul istoriei vii, al înlănțuirii modalităților civilizațiilor și al succesiunii imperiilor. *Rațiunea hobbesiană nu se mai găsește în om, ea nu se află încă în istorie.* Pentru a întâlni figurile apariției umane pe pământ și pentru a da sens nefericirii prezentului, ea nu a inventat încă fenomenologia spiritului; doar Biblia – reinterpretată – îi furnizează schema ce garantează abolirea viitoare a distanței dintre dezordinea și nefericirea vieții prezente a omului și adevărul, deocamdată neputincios al condiției sale dificile.

A treia parte
ROUSSEAU

INTRODUCERE

Condiția omului modern

„Există popoare lipsite de fizionomie care nu au nicicum nevoie de pictori; există guverne lipsite de caracter care nu au nicicum nevoie de istorici... în alte epoci, se făceau lucruri mari cu mijloace reduse, astăzi însă se face exact contrariul. Anticii erau contemporanii istoricilor lor și ne-am învățat totuși să-i admirăm“, scrie Rousseau în *Noua Héloïse*[1]. Incapacitatea Modernilor de a edifica forme politice reprezintă unul din punctele de plecare ale gândirii sale, iar acest text ne arată că el concepe aceste forme după modelul operei de artă în care rezultatul este cu atât mai remarcabil, cu cât materialul este mai diminuat. De aceea, problema operei se suprapune peste problema artistului și, așa cum Machiavelli se întreba cum a putut fi distrus tiparul antic, tot astfel Rousseau se arată surprins de faptul că eroii lui Plutarh sunt, în ochii noștri, „exagerări ale istoriei“ (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, cap. II, T. III, p. 956), „oameni ce nu ni se aseamănă aproape întru nimic, ce ne par dincolo de natură“ (*Fragments Politiques*, T. III, p. 545). Se cuvine să vedem în acest puternic sentiment al dezordinii formelor o sursă a noțiunii centrale a corupției, corupție care, în viziunea lui Rousseau, reprezintă trăsătura caracteristică a societăților moderne. Omul este de acum incapabil de a produce el însuși instituții și comportamente ale căror imagini să merite să supraviețuiască și să supra-

[1] T. II, p. 60. Toate referințele, în lipsa unei mențiuni speciale, sunt extrase din ediția Raymond-Gagnebin (Bibliothèque de la Pléïade).

viețuiască cu adevărat. Peisajul eroic este devastat. Explicarea acestor devastări, remedierea sau, cel puțin, încetinirea efectelor sale: iată sarcina pe care și-o propune Rousseau.

Dispariția virtuții politice

Rousseau aparține secolului său prin locul pe care el îl acordă virtuților ușoare și iluziei pe care acestea i-o inspiră: milă, simpatie, filantropie. Se îndepărtează, însă, prin accentul pe care îl pune câteodată pe asceză și pe stăpânirea de sine[1]. Pentru că el oscilează între idealul unei societăți în care binele ar fi făcut fără efort, în care, prin urmare, nu ar mai fi nevoie de virtute, și sentimentul că o societate în care un asemenea ideal există este o societate deja coruptă. Gândirea sa urmează, pentru a spune așa, următorul ritm: sunt om, așadar sunt slab, doresc o societate în care a face binele este tot atât de natural ca a se hrăni; văd, însă, cu oroare o societate în care singura aspirație se îndreaptă către virtuțile umane[2], adică spre cele ușoare, iar eu visez la Sparta și la Brutus. Nu sunt chiar atâtea contradicții aici: în Sparta, virtuțile erau eroice, însă înțelepciunea lui Licurg îi făcuse pe oameni în măsură să îndeplinească aceste acte eroice, le făcuse oarecum naturale. În societățile în care ne aflăm, numai himera unui fanatic, sofismul unui călugăr poate indica drept remediu al corupției exercițiul virtuților private – temperanță, castitate. A concepe, însă, o stare socială în care organizarea politică ar cere și ar favoriza eroismul individual, în care eroismul individual nu ar fi separat de o intenție publică, iată o sarcină demnă de un înțelept.

Rousseau este aici mai aproape de Machiavelli decât de Lumini: virtutea despre care vorbește este *virtù*, adică are chip

---

[1] „La păgâni, aceeași virtute (castitatea) era în mod universal onorată, privită drept proprie marilor oameni și admirată în cei mai iluștri dintre eroii lor" (*Dernière Réponse*, T. III, p. 75, notă).

[2] „Nu îi acuz în nici un fel pe oamenii acestui secol că au toate viciile; nu le au decât pe cele ale sufletelor lașe; nu sunt decât perfizi și escroci. Cât despre viciile care presupun curaj și fermitate, nu îi cred capabili" (*Dernière Réponse*, T. III, p. 79).

și efecte publice. Ea nu se retrage în sine, ci caută lumina comună, se manifestă acolo unde grupul uman în ansamblul său înfruntă existența și riscurile acesteia. Rousseau face parte din marea mișcare a gândirii moderne care nu mai înțelege asceza creștină tradițională, întorcându-se cu nostalgie spre măreția antică: „Sunt contrariat de ironia cu care Sfântul Augustin a îndrăznit să privească acest mare și frumos act de virtute (cel al lui Brutus). Părinții Bisericii nu au putut să-și dea seama de răul pe care îl făceau cauzei lor stigmatizând astfel tot ceea ce curajul și onoarea produseseră mai măreț; dorind să accentueze latura sublimă a creștinismului, i-au învățat pe creștini să devină oameni lași... (*Fragments Politiques*, T. III, p. 506).

De unde provine, la Doctorii creștini, această decizie intelectuală și morală atât de bogată în consecințe? Ei au văzut în virtuțile antice eforturi ale orgoliului și ale vanității, vicii acoperite de splendoare. Ceea ce ei nu puteau suporta era faptul că virtuțile grecilor și ale romanilor erau aparență și fast, adică, în ochii lor și într-un mod indisolubil, păcat împotriva adevărului și păcat împotriva smereniei. Eroului antic îi place, în fapt, să producă semne ale măreției sale[1]. În opinia lui Rousseau, condamnarea creștină adresată acestei manifestări a învăluit viața socială modernă într-un cenușiu indistinct. Această constatare nu provoacă atât durerea poetului, cât pe cea a filosofului politic și a moralistului. Dacă, de fapt, cetățenii își pierd progresiv facultatea de a acționa unii asupra celorlalți printr-un schimb real de semne, printr-un dialog expresiv și simbolic, ei vor fi constrânși să recurgă numai la realitățile care nu suferă reprezentare sau se lipsesc de transfigurări, numai la realitățile care pot *fi* fără să *pară*: forța și interesul. Se cuvine să reproducem acest text magnific: „Observ că, în secolele moderne, oamenii nu mai acționează unii asupra celorlalți decât prin forță și prin interes, pe când anticii se foloseau mult de persuasiune, de afectele sufletului, pentru că nu neglijau limbajul semnelor... Acum când se încearcă abolirea

---

[1] „Câtă atenție, la romani, față de limbajul semnelor... totul era, la ei, fast, reprezentație, ceremonie..." (*Emile*, T. IV, p. 647).

acestor semne, ce va aduce acest dispreț? Maiestatea regală dispare din toate inimile... Regii nu se mai îngrijesc să-și poarte coroana, iar cei mari să-și afișeze însemnele demnităților lor; trebuie să aibă însă o sută de mii de brațe întotdeauna gata să le execute ordinele" (*Emile*, T. IV, p. 646-647)[1]. Este de la sine înțeles că, în ochii lui Rousseau, creștinismul nu este singurul responsabil de această decădere[2]; dacă sunt, însă, distruse simbolurile asociate acțiunii și instituției politice în numele smereniei creștine sau a Luminilor într-un sfârșit dobândite asupra naturii omului și a societății, rezultatul politic este sigur: oamenii, lipsiți de imagini, pot invoca, pentru a înțelege ceea ce îi ține împreună, numai două abstracțiuni, forța și interesul, abstracțiuni care, pe măsură ce-și întăresc stăpânirea asupra spiritului și a acțiunii oamenilor, determină creșterea puterii omului asupra omului, a banului asupra tuturor.

Banul-rege

Mai mult, această dispariție a imaginilor, această decădere a facultăților expresive ale omului social simplifică în mod tragic și face malefic jocul privirilor în interiorul societății. De fapt, dacă oamenii sunt, de acum înainte, incapabili să confere gesturilor și cuvintelor lor această valoare publică ce face ca acela care le privește sau le ascultă să găsească în ele mai mult decât o simplă individualitate privată, să perceapă expresivitatea unui simbol sau a unui sens pe care îl recunoaște și a cărui venerație o împărtășește, cel puțin, ei sunt obligați încă să-și vorbească și să se înțeleagă, fără însă ca între ei să mai existe altceva în afara amo-

---

[1] Un alt citat: „Limbile populare ne-au devenit la fel de perfect de inutile ca și elocvența. Societățile și-au luat ultima lor formă; nu se mai schimbă nimic decât cu tunul și cu banul, și cum tot ceea ce i se poate spune poporului este «*dați bani*», i se spune prin afișe în colțurile străzilor sau prin soldați încartiruiți în case" (*Essai sur l'origine des langues*, Ed. Ducros, 1970, pp. 197-199). Vezi, de asemenea, *Emile*, T. IV, p. 645).

[2] De altfel, Rousseau remarcă: „clerul roman le-a conservat (= semnele maiestății) cu multă abilitate" (ibid., p. 646).

rului propriu și a vanității. De fapt, ce altceva este vanitatea dacă nu acest raport între oameni care se stabilește atunci când, în lipsa spațiului public, în lipsa domeniului comun, ei nu mai sunt decât subiectivități separate, care se agață de diferență sau, mai degrabă, care au drept unică grijă manifestarea unei diferențe?

Oamenii doresc în mod spontan să se distingă și, în măsura în care această pasiune este înscrisă în natura lor, ea este bună și legitimă. Ea ar produce o emulație salutară a tuturor virtuților în cazul în care ar exista o ordine exterioară jocului conștiințelor, sistemului privirilor, și independentă de el. Ar fi dorința de a dobândi cea mai înaltă poziție în ierarhia pe care o determină acest ordin, ierarhie și ordine admise și recunoscute de toți membrii grupului uman. Dar, de vreme ce conștiințele sunt singure într-un spațiu vid, iar distincția cere în mod imperios o unitate și o măsură comune, această unitate, această măsură va fi cea mai abstractă posibilă: *banul.*

Așadar, printr-o simplificare inevitabilă și distrugătoare (și trebuie să adăugăm: printr-o falsă idee asupra emancipării individului), această pasiune a diferențierii – complexă și cu mii de resurse – nu este raportată decât la posesia bogățiilor, iar dorința de glorie nu mai este decât dorință de îmbogățire. Altfel spus, procesul dezvoltării individuale, împlinirea fiecăruia va fi raportată numai la această săracă măsură. Nu toate activitățile fiecăruia vor fi expuse luminii publice; numai bogăția sa va fi manifestată și privită, iar restul lăsat într-o periculoasă obscuritate. Important nu va mai fi decât să fii bogat, prin orice mijloace.

Păcatul banului, esența sa funestă, constă în aceea că el nu este decât un semn abstract. Or, semnul este mai sărac decât lucrul pe care îl desemnează. Cu cât banul se multiplică, pe măsură ce dorința de bogăție se răspândește și crește, acest semn devine tot mai abstract, menit să reprezinte tot mai multe realități diverse din punct de vedere calitativ. Banul absoarbe progresiv profunzimea multiplă a lumii umane reale. Miile de forme ale naturii omului fiind rezumate în materia sa abstractă, omul este desfigurat, iar societatea coruptă.

Acest sentiment foarte puternic al puterii distructive a banului este cel care îl determină pe Rousseau să facă afirmații surprinzătoare pentru cititorul modern: spre exemplu, atunci când afirmă că preferă corvezile în natură impozitelor în bani[1]. De ce? pentru că banii vărsați ca impozit reprezintă substitutul unei legături reale, pasionale între oameni. Dar, se va spune, este totuși dificil să îi impui unui om să muncească numai în profitul altuia (chiar dacă acest altul este statul) și ce reprezintă o corvoadă dacă nu o astfel de muncă? Imaginez astfel răspunsul lui Rousseau: este într-adevăr dificil, dar dacă cel care îndeplinește corvoada are sentimente de recunoștință sau de dragoste pentru protecția stăpânului său (sau a statului), ce poate fi mai frumos decât acest schimb de sentimente sau de servicii? Dacă acest stăpân (sau statul) este opresiv, dacă supusul (sau cetățeanul) protestează, cel puțin amândoi se află în adevărul situației lor, iar această confruntare directă între stăpân și supus este preferabilă lașității reciproce ce constă în a încredința banului sarcina de a realiza efectele opresiunii. Un asemenea simulacru este nedemn de oamenii adevărați[2].

Să adăugăm că rezervele legate de bani au suscitat în mare măsură scandalul asociat numelui lui Rousseau. Acest „secol de fier“ era destul de mândru de bogățiile sale, de rafinamentul său,

---

[1] „Găsesc un al treilea tip de venit, cel mai sigur și cel mai bun, în oamenii înșiși, punându-le mai degrabă munca, brațele și inimile în serviciul patriei, decât punga, fie pentru apărarea acesteia în cadrul milițiilor, fie pentru confortul ei prin corvezi în lucrările publice. Acest cuvânt de corvoadă să nu-i sperie pe Republicani!“ (*Constitution pour la Corse*, T. III, p. 932). Rousseau acoperă acest elogiu al corvezilor prin tot felul de restricții, însă mărturisește că nu „îndrăznește“ să-și „dezvolte pe deplin gândul“. Desigur, el nu preconizează o întoarcere la sistemul feudal de vreme ce se presupune că munca corvezii este menită publicului și nu unui stăpân particular. Cu toate acestea, „aspiranții“ sunt cei care, în proiectul său, ar fi obligați la corvezi, conduși fiind de „cetățeni“. Nicăieri altundeva în afara acestor texte, Cetățeanul Genevei nu este mai aproape de sistemul feudal, pe care îl consideră, totuși, „cel mai absurd dintre toate“ (*Ibidem*).

[2] Cf. *Contrat Social*, III, cap. XV, T. III.

P. 429. „Sunt foarte departe de ideile comune: cred că corvezile sunt mai puțin contrare libertății decât taxele.“

de realizările acestei civilizații economice pe care o inaugura, aurind-o cu reflexele cele mai strălucitoare ale ordinii antice! Însă Rousseau, așa cum spune Jean Guehenno, „a întrerupt ceremonia socială"; el a fost „primul sărac care a vorbit".

Umilirea filosofiei

Dușmanii lui Rousseau ne-au obișnuit prea tare să vedem în el rebelul împotriva tuturor puterilor, primitivul ridicat împotriva științelor și artelor. Or, primul său *Discurs* vizează înainte de orice *vulgarizarea științelor, democratizarea culturii*[1]. Cunoaștem motivul frontispiciului acestui Discurs. Iată cum Rousseau însuși îl comentează: „Aș fi crezut că îmi jignesc cititorii și îi tratez ca pe niște copii, interpretând o alegorie atât de clară; spunându-le că flacăra lui Prometeu este flacăra științelor făcută să anime marile genii; că Satirul care, văzând pentru prima oară focul, fuge către el și vrea să-l îmbrățișeze, reprezintă omul vulgar care, sedus de strălucirea Literelor se dedă cu indiscreție studiului; că Prometeul care strigă și ne avertizează de pericol este Cetățeanul Genevei" (*Lettre à Lecat* T. III, p. 102). În viziunea sa, filosofia și științele ar trebui rezervate celor care nu au nevoie de stăpâni, care sunt capabili să rupă singuri vălurile cu care se acoperă Adevărul[2]. Nu avem deci nevoie de multe școli! Dar, mai ales, să nu ne străduim

P. 431. „Cum! libertatea nu se menține decât cu sprijinul servituții? Poate. Cele două excese se ating. Tot ceea ce nu este în natură are inconvenientele sale, iar societatea civilă mai mult decât orice altceva. Există situații nefericite în care nu-ți poți păstra libertatea decât cu prețul libertății altuia și în care Cetățeanul nu poate fi pe deplin liber pentru ca sclavul să nu fie pe deplin sclav. Aceasta era situația Spartei. Voi, popoare moderne, voi nu aveți sclavi, ci sunteți sclavi; plătiți libertatea lor prin a voastră. Degeaba lăudați această alegere, găsesc în ea mai multă lașitate decât umanitate."

[1] Acest punct este în mod remarcabil evidențiat de Bertrand de Jouvenel în al său *Essai sur la politique de Rousseau* (pp. 30-35), care constituie introducerea ediției sale din *Contrat Social* (Constant Bourquin, Geneva).

[2] Cf. *Preface de Narcisse:* „Mărturisesc că sunt câteva genii sublime care știu să pătrundă prin vălurile cu care se acoperă adevărul..." (T. II, p. 970).

să răspândim luminile! Este inutil și periculos: inutil pentru că este în natura oricărei științe profunde de a nu putea fi răspândită; periculos pentru că ceea ce se răspândește sub numele de știință sau de filosofie nu reprezintă decât o aproximare grosolană, armă redutabilă în mâinile unor copii neîndemânatici[1]. De altfel, aceasta nu înseamnă că marile concepții ale „Preceptorilor neamului Uman", ale lui Descartes sau Bacon, de exemplu, sunt independente de condițiile sociale. Dimpotrivă: „Dacă dorim însă ca nimic să nu fie deasupra geniului lor, nimic nu trebuie să fie sub așteptările lor. Iată unica încurajare de care au nevoie. Sufletul se proporționează în mod insensibil obiectelor care îl ocupă, iar marile ocazii sunt cele care fac marii oameni" (*Discours sur les Sciences et les Arts*, T. III, p. 29). Dacă Bacon ar fi fost doar regent al Colegiului și nu Cancelar al Angliei, măreția perspectivelor sale ar fi avut cu siguranță de suferit. În ochii lui Rousseau, filosofia nu are măreție decât în proximitatea puterii, iar puterea nu este binefăcătoare decât în proximitatea filosofiei[2]. De altfel, el nu imaginează o variantă a despotismului luminat. Dacă ar fi știut că era posibil să te lauzi cu alianța celor două – a despotismului și a Luminilor – pe care le ura în egală măsură, și-ar fi văzut confirmate analizele și avertismentele: progresul științei și progresul despotismului corupător merg împreună. Dacă imaginează ceva, este mai degrabă o întoarcere la acele epoci ce puteau vedea un orator consul sau un cancelar filosof. Rousseau are în față spectacolul umilirii filosofiei de către cei, o clipă prieteni, ce se numesc ei înșiși filosofi; cunoaște lașitatea intelectuală și morală din postura exclusiv critică pe care o adoptă pentru a câștiga aplauzele opiniei publice; dorește atunci să elibereze activitatea intelectuală de ceea ce i se opune, adică de vanitate.

---

[1] „Am spus deja de sute de ori că este bine că există Filosofi, cu condiția ca poporul să nu dorească să fie și el unul" (*Réponse à Bordes*, T. III, p. 78).

[2] *Ibidem*. Rousseau revine destul de des asupra acestei teme. Cf. urm. pasaj din *Fragments Politiques*, T. III, p. 505: „Sunt surprins că între atâtea descoperiri deosebite făcute în zilele noastre, nimeni nu a îndrăznit să remarce că *filosofia s-a născut la Curtea Regilor*" (sublinierea îmi aparține).

Abstracțiune și dezrădăcinare

Era deci timpul „criticilor". Cu câteva idei clare – sau pe care le credeau astfel – ei refăceau lumea. Precum banul și chiar mai repede decât el, se răspândeau aceste abstracțiuni redutabile – progres, libertate, educație – care, pline de dispreț la adresa instituțiilor reale ale oamenilor, ale orașelor și ale satelor, le transformau pe fiecare în celule ale unui corp imens și fără chip. Ceea ce se va numi, mai târziu, *dezrădăcinare*. Rousseau este primul care și-a dat seama de acest fenomen și a făcut-o, poate, în modul cel mai profund. Lumea modernă dezrădăcinează omul pentru că îl lipsește de această măsură a spațiului în care se află cei pe care îi poate cunoaște și iubi. Pentru Rousseau, inteligența și sentimentul nu pot fi separate de percepție. Or, ideile moderne pun în mișcare imaginația – prin definiție nedefinită –, părăsesc natura și nu pot da naștere decât unor teribile decepții. Aici se află sursa patriotismului sălbatic al lui Rousseau. De fapt, trebuie regăsită proximitatea, familiaritatea cu lucrurile cele mai apropiate. În acest sens, singurătatea care ia act de imposibilitatea vieții sociale acum coruptă reprezintă, deopotrivă, o reeducare la viața socială adevărată, căci ea reobișnuiește omul cu adevărata sa măsură. Omul plin de singurătatea sa cântărește mai greu și tinde să readucă societatea către adevăratul ei centru, să îi redea un centru.

Opinia, regină a lumii moderne

De altfel, omul singur se eliberează de cel mai redutabil dușman: *opinia*. „Opinia, făcând întreg universul necesar fiecăruia, îi face pe toți dușmani născuți unii din ceilalți...", scrie Rousseau către Christophe de Beaumont[1]. Așadar, nimeni nu mai trăiește pentru a trăi, ci pentru a-i face pe ceilalți să creadă că a trăit. Rousseau a văzut în obsesia opiniei boala care îl macină pe omul marilor orașe, în special pe omul acelor capitale pe care le nu-

[1] *Lettre à Christophe de Beaumont*, T. IV, p. 937.

mește „prăpăstii ale speciei umane"[1]. Străpuns în fiecare clipă de mii de priviri care îi dictează virtuțile – și viciile –, acest om modern, prea absent din el însuși pentru a fi vinovat și prea ignorant în privința adevăratei vieți pentru a ști că este nefericit, nu mai găsește speranța mântuirii decât în venirea unui om destul de fericit sau eroic pentru a fi regăsit adevărata natură sau pentru a nu se fi lăsat separat de ea. Acest om există și știm că el este Rousseau.

Iată, fără îndoială, momentul în care tentația de a zâmbi este mai puternică decât oricând, dar în care este cel mai puțin cazul să-i cedăm. Printr-o foarte strictă necesitate filosofică – similară celei care îl va conduce pe Hegel la concluzia că desăvârșește filosofia, înțelegându-i întreaga istorie – Rousseau este nevoit să afirme că este singurul om adevărat, singurul om al naturii. Dacă, de fapt, omul este atât de desfigurat încât nu-și mai cunoaște chipul, atunci cel care și-a dat seama de această desfigurare nu poate regăsi imaginea originală decât în el însuși. Mai mult, el nu și-a putut da seama de această desfigurare a „omului de către om" decât pentru că era deja un „om al naturii". Așadar, fermecătoarea sa muzică, tandrețea exasperantă și complice pe care ne-o inspiră, întregul prea-uman al anecdotelor de nemărturisit pe care le povestește trebuie reorientate către sursa lor metafizică. În același timp, cunoașterea naturii și a calității a ceea ce Rousseau face să vibreze în noi este de cea mai mare importanță.

---

[1] „Or, dacă orașele sunt dăunătoare, capitalele sunt cu atât mai mult. O capitală este o prăpastie în care aproape întreaga națiune își va pierde moravurile, legile, curajul și libertatea" (*Projet de Constitution pour la Corse*, T. III, p. 911).

CAPITOLUL I

Genealogia răului sau geneza societății

Societatea este rea, iar răul este social. Aceasta este descoperirea pe care Rousseau a proclamat-o fără încetare, în toate registrele. Aceasta este dubla identitate pe care nu a încetat să o aprofundeze. Aprofundare pe care se cuvine cu atât mai mult să o urmărim, cu cât simplitatea formulelor este înșelătoare și riscă să mascheze originalitatea perspectivei rousseauiste. De fapt, de la Sfântul Augustin la Machiavelli, gânditori numeroși și foarte diferiți pictaseră în negru tabloul politic și social. Dar, pentru Sfântul Augustin, de exemplu – și, mai general, pentru tradiția de gândire creștină care i se asociază –, relele publice nu reprezintă decât urmarea, culmea și manifestarea viciilor private sau, mai tehnic, a păcatelor. Răul social este, în acest caz, rezultanta relelor pe care indivizii și le fac unii altora și fiecare lui însuși. Tradiția machiavelliană dezvoltă cu complezență tema răului istoric, însă acest rău reprezintă condiția și efectul necesar al *acțiunii* politice și nu este legat în mod intrinsec de starea de societate ca atare. În schimb, pentru Rousseau, răul social își are propria natură și legile sale specifice: „Starea morală a unui popor rezultă mai puțin din starea absolută a membrilor săi, cât din raporturile ce se stabilesc între aceștia“ (*Fragments Politiques*, T. III, p. 511). Astfel, legătura socială însăși este cea coruptă; mai mult, această legătură socială reprezintă răul însuși: „În loc ca toți să tindă către binele general, ei nu se apropie unii de alții decât pentru că toți se îndepărtează“ (*Manuscrit de Genève*, T. III, p. 283). Cu alte

cuvinte, oamenii nu sunt uniți între ei decât în măsura în care sunt separați de bine: aceasta este, poate, definiția cea mai precisă a corupției sociale.

Problema pe care o ridică Rousseau nu are nimic comun cu faimoasa „problemă a răului" care îi preocupa pe contemporanii săi, cititori adesea docili ai *Theodiceei*[1]. Nu ea îl tulbură pe Rousseau. Pentru el, importantă este cauza comună a răului social și a societății ca atare.

O certitudine: răul public nu reprezintă suma viciilor private; corpul social este o ființă originală. Prin el, omul se educă, facultățile sale se dezvoltă, statura sa ia amploare și, invers, tot prin el, omul își irosește luminile dobândite, se corupe. A ști dacă, în concepția lui Rousseau, omul este sau nu o ființă în mod natural sociabilă este o întrebare falsă: el face, alternativ, ambele afirmații. Rousseau este cel care a perceput cel mai intens măsura în care destinul omului devenit social este legat de societate. Și dacă pare să se îndoiască, uneori, că omul a fost făcut pentru societate, este pentru că vede cu durere cât de profund îi poate dăuna aceasta. Întreaga gândire a lui Rousseau este un comentariu al acestei dureri. Cum poți suferi, când omul nu mai poate fi niciodată singur? Niciodată... Rousseau este bântuit și înspăimântat de acest ineluctabil. El revine fără încetare, iar groaza pe care o resimte provoacă și explică aceste bruște elogii ale vieții animale ce contrazic mișcarea profundă a gândirii sale. Ca și cum pasiunea ar reveni asupra irevocabilului pe care rațiunea l-a surprins și l-a pătruns.

Așadar, problema nu este de a ști dacă societatea îi este naturală omului, ci, mai degrabă, de a descoperi modul în care această ființă ale cărei prime mișcări sunt cu siguranță sănătoase și bune,

---

[1] „Acest optimism, pe care îl găsiți atât de crud, mă consolează, totuși, prin aceleași dureri pe care mi le descrieți drept insuportabile... Nu văd cum am putea căuta sursa răului moral altundeva decât în omul liber, perfecționat, deci corupt; iar cât despre relele fizice, dacă materia sensibilă și impasibilă este o contradicție, așa cum îmi pare, acestea sunt inevitabile în orice sistem din care face parte omul, și atunci întrebarea nu este de ce omul nu este pe deplin fericit, ci de ce există" (*Lettre à Voltaire* din 18 august 1756, T. IV, p. 1060-1061).

devine rea[1] devenind socială. O afirmație prea grăbită potrivit căreia societatea i-ar fi naturală omului ar masca, aproape cert, natura acestei sociabilități, ar șterge înălțimea și profunzimea ființei sale sociale, ar refuza să vadă punctul sau punctele de sprijin ale răului social, confundat, în acest caz, cu pretinse necesități ale existenței sociale. Primitivismul veritabil constă, mai degrabă, în a vedea în sociabilitate un atribut al naturii umane și o prelungire – chiar eminentă – a animalității, decât a face din ea o nouă natură a omului, rezultat al unei a doua nașteri. Observarea răului social trebuie să ne constrângă să mărim distanțele dintre natură și societate, dintre umanitate și societate. Dacă răul nu este rezultatul unei istorii funeste, cum poate fi el explicat? Dacă societatea îi este tot atât de naturală omului pe cât se pretinde uneori, explicația ar cere ca natura să se nege astfel pe sine provocându-și răul. Prin urmare, nici o reflecție asupra societății umane nu se poate dispensa de o *genealogie a răului*[2], ce coincide cu o istorie a naturii umane sau, mai degrabă, cu o istorie a acestei naturi care încetează să mai fie naturală în momentul în care devine umană. Se cuvine, deci, să urmăm acum această genealogie a răului, adică această geneză a societății.

Ce geneză? A cărui rău?

Rousseau scrie în cartea a IV-a din *Emile*: „Slăbiciunea este cea care îl face pe om sociabil: nefericirea noastră comună este

---

[1] „Oamenii sunt răi; o tristă și continuă experiență ne dispensează de dovadă; cu toate acestea, omul este în mod natural bun..."; nota IX din *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* (T. III, p. 202).

[2] „Am arătat că unica pasiune ce se naște o dată cu omul, adică dragostea de sine, este o pasiune indiferentă în ea însăși față de bine și de rău; că ea nu devine bună sau rea decât prin accident și potrivit circumstanțelor în care se dezvoltă. Am arătat că toate viciile care îi sunt imputate sufletului uman nu îi sunt deloc naturale; am expus modul în care iau naștere; pentru a spune așa, le-am urmărit genealogia și am demonstrat cum, prin alterarea succesivă a bunătății lor originare, oamenii devin, într-un sfârșit, ceea ce sunt", *Lettre à C. de Beaumont* (T. IV, p. 936).

cea care ne îndreaptă inimile către umanitate: nu i-am datora nimic dacă nu am fi oameni. Orice atașament este un semn de insuficiență: dacă nici unul dintre noi nu ar avea nevoie de ceilalți, nici nu s-ar gândi să se unească cu aceștia" (T. IV, p. 503). Rousseau pare să urmeze aici o tradiție tot atât de veche ca și reflecția politică, cea care leagă instituția socială de *nevoi*: oamenii se adună în societate pentru a face față nevoilor înscrise în natura lor. Totuși, în cazul filosofiei politice clasice, această origine situată în nevoi nu excludea o legătură eminentă între om și societate, comunitatea de natură a oamenilor exprimându-se, pentru a spune astfel, în comunitate de viață. O asemenea ipoteză este falsă, potrivit lui Rousseau: „Cât despre identitatea de natură, efectul său nu este nicidecum acesta, pentru că ea este, pentru oameni, deopotrivă subiect de discordie și de uniune" (*Manuscrit de Genève*, T. III, p. 282). Mai grav încă, nevoia însăși nu aduce oamenii împreună decât împotriva naturii; efectul său îi contrazice esența.

Nevoia

Desigur, nevoia reunește oamenii, dar numai atunci când intervin anumite circumstanțe: „Totul se raportează în principiul său la mijloacele de asigurare a subzistenței, iar cât despre acele mijloace care aduc oamenii împreună, ele sunt determinate de climă și de natura solului... Clima blândă, pământul gras și fertil au fost primele populate și ultimele în care s-au format națiuni, pentru că oamenii s-au putut lipsi mai ușor unii de ceilalți, iar nevoile care dau naștere unei societăți s-au făcut simțite mai târziu" (*Essai sur l'origine des langues*, ed. Ducros, p. 107). Altfel spus, nevoile nu îi reunesc pe oameni decât atunci când roadele pământului nu sunt, în mod natural, suficient de abundente pentru a-i dispensa pe oameni de munca în comun. Societatea politică nu se naște decât din sterilitatea solului: „Cel care a dorit ca omul să fie sociabil a atins cu degetul axa globului și a înclinat-o pe axa universului" (ibid., p. 109). Astfel, oamenii sunt obligați de fertilitatea inegală a diverselor regiuni ale pămân-

tului să se apropie unii de alții: „Dacă întreg pământul ar fi fost la fel de fertil, poate că oamenii nu s-ar fi apropiat niciodată. Însă necesitatea, mamă a industriei, i-a forțat să se facă utili unii altora pentru a-și fi utili lor înșiși“ (*Fragments Politiques*, T. III, p. 532-533).

Nevoia nu aduce oamenii împreună decât în anumite condiții pentru că, prin ea însăși, ea lasă omul singur: „Roadele nu se feresc de mâinile noastre, le putem mânca fără să vorbim, urmărim în tăcere prada din care vrem să ne hrănim“ (*Essai sur l'origine des langues*, p. 43). Nevoia care îl face pe om avid de o parte a naturii este satisfăcută într-o vânătoare solitară. Nimic în definiția nevoii fiecărui individ nu include un raport cu semenii săi. Iar atunci când, pentru a-și satisface nevoile, omul are nevoie de semenii săi, necesitatea impusă de circumstanțe viciază natura nevoii, căci principiul uniunii tinde, de la sine, la separare. Este adevărat că omul are nevoi, este adevărat că – în anumite circumstanțe – omul are nevoie de semenii săi, dar între cele două specii ale nevoii, pe măsură ce societatea se dezvoltă, se produce un divorț secret, o contradicție capitală.

Prin urmare, datorită acestei origini contradictorii, societatea dezvoltată este radical coruptă. De fapt, în societatea modernă, oamenii nu se vor reuniți decât prin nevoia pe care o numesc *interes*. Ei așază așadar drept principiu al uniunii lor ceea ce este un principiu al separării. Cum ar putea fi ceea ce tinde de la sine la satisfacția solitară cimentul unei bune societăți? În societatea întemeiată pe această bază nesănătoasă, nimic nu va împiedica pasiunile umane – ce se nasc din dorința de a fi diferit – să-și manifeste ravagiile. Mai mult, această pasiune de a se distinge își găsește un complice în ambiguitatea malefică a nevoii: „Nevoile ne apropie pe măsură ce pasiunile ne separă și cu cât devenim mai dușmani semenilor noștri, cu atât ne putem lipsi mai puțin de ei. Acestea sunt primele legături ale societății generale...“ (*Manuscrit de Genève*, T. III, p. 282). De fapt, interesul nu mă leagă de semenii mei decât în măsura în care nevoia mă așază în centru. Așadar, efectul nevoii sociale, efectul interesului se confundă cu sursa oricărei pasiuni, amorul propriu. Departe ca amorul propriu

să producă emulația pentru o cauză comună capabilă să-i adune pe toți și pe fiecare în jurul unui centru exterior, în societatea modernă, totul concură în a-l face pe fiecare cu atât mai tributar societății, cu cât își este sieși unică grijă. Cu alte cuvinte, dacă servitutea reprezintă dependența față de o instanță exterioară asupra căreia nu se poate acționa, societățile moderne, atât de mândre de a fi abolit sclavia, nu au făcut decât să modifice servitutea (Cf. *Contrat Social*, III, cap. XV, p. 431: „Voi nu aveți sclavi, ci sunteți sclavi"). Nici un om nu mai este sclavul altuia, dar toți sunt sclavii tuturor, adică ai acestei societăți monstruoase reglate de interes, în care fiecare efort pentru a ne distinge, pentru a ne emancipa, nu face decât să ne îngreuneze lanțul.

La drept vorbind, această geneză nu epuizează subiectul. Căci, dacă ambiguitatea nevoii este malefică, pasiunile umane nu încetează să ia cunoștință de o ambiguitate care poate fi benefică și salutară. Le putem repera efectele binefăcătoare chiar pe parcursul acestei geneze dificile și nesănătoase. Și, dacă putem spune așa, oricât de puțin angajată ar fi istoria umană, poate că nu este totul pierdut, iar aceasta se datorează anumitor pasiuni sau, mai degrabă, anumitor caractere ale pasiunilor.

Ambiguitatea pasiunilor

Știm că, pentru cel care încearcă dificila reconstituire a genezei societăților umane, punctul cel mai delicat privește originea limbilor. Trebuie oare să credem că o limbă comună este în mod necesar anterioară regrupării oamenilor în societate sau, dimpotrivă, că inventarea limbajului presupune o societate deja constituită? În *Discursul asupra originii inegalității*, Rousseau tratează îndelung problema, la drept vorbind mai puțin pentru a o rezolva, cât pentru a-i arăta extraordinara dificultate. El își termină analiza printr-o mărturisire a incertitudinii deosebit de surprinzătoare într-o operă scrisă, de altfel, pe un ton atât de tranșant: „Cât despre mine, îngrozit de dificultățile care se multiplică și convins de imposibilitatea

aproape demonstrată ca limbile să se fi născut și să se fi dezvoltat prin mijloace pur umane, las cui va dori să încerce discuția acestei probleme, care a fost cea mai necesară, a societății legate de instituirea limbilor, sau a limbilor inventate după instituirea societății" (T. III, p. 151). Iată de ce este mai interesant să urmezi gândirea lui Rousseau despre problema limbii plecând de la o operă consacrată exclusiv acestei întrebări: *Eseu asupra originii limbilor*[1].

Pentru Rousseau, limbile nu pot fi explicate ca un rezultat al nevoilor. În sens strict, oamenii nu au nevoie să vorbească: „Se pretinde că oamenii au inventat cuvântul pentru a-și exprima nevoile; această părere mi se pare de nesusținut. Efectul natural al primelor nevoi a fost acela de a îndepărta oamenii și nu de a-i apropia... Din aceasta reiese cu certitudine că originea limbilor nu se găsește în primele nevoi ale omului; ar fi absurd ca mijlocul care îi unește să provină din cauza care îi separă. Unde se poate deci afla această origine? În nevoile morale, în pasiuni" (*Essai sur l'Origine de l'Inégalité*, pp. 41-43). Remarcăm importanța acestei observații. Dacă, de fapt, pasiunile și nu nevoile se află la originea limbilor, adică a unui element fundamental al societăților umane, geneza acestor societăți se îmbogățește cu o cauză independentă de necesitățile animale a căror creativitate provine dintr-un hazard al climei. Care este, însă, caracterul acestor pasiuni, despre ce fel de pasiuni este vorba?

„Toate aceste pasiuni îi apropie pe oamenii pe care necesitatea supraviețuirii îi obligă să se îndepărteze. Nu foamea, nici setea, ci dragostea, ura, mila, furia sunt cele care le-au smuls primele cuvinte" (ibid., p. 43). De fapt, din cele patru pasiuni pe care le citează aici, dragostea este cea care dă cel mai mult de vorbit, pentru a spune așa. Primul cuvânt uman nu este „Ajutați-mă", ci: „Iubiți-mă". Iar acest cuvânt este pronunțat în cursul unei

[1] Se pare, de altfel, că acest eseu provine dintr-o dezvoltare a pasajului din *Discurs*, consacrat originii limbilor, dezvoltare pe care Rousseau, găsind-o „prea lungă" și „nelalocul ei", ar fi decis să o transforme într-o lucrare separată. Asupra acestei probleme, vezi *Avertismentul* ediției critice pregătită de Charles Porset (Ducros Editeur, 1970).

sărbători[1] primitive a cărei importanță este esențială în gândirea lui Rousseau. Acesta este, de fapt, singurul moment al istoriei umane care poate fi numit cu adevărat fericit, la egală distanță de stupiditatea originară și de corupția modernă. Rousseau nu este niciodată atât de elegiac ca atunci când o descrie[2]. Această sărbătoare este ambiguă pentru că, dacă apropie oamenii printr-o pasiune pe care Rousseau o consideră ca fiind „cea mai dulce“, aceeași pasiune dă naștere geloziei, dorinței de a fi diferit: „Gelozia se trezește o dată cu dragostea; discordia triumfă și cea mai dulce dintre pasiuni primește sacrificii de sânge uman“ (*Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, T. III, p. 169). Acum este momentul de a spune că „răul și binele, amândouă au același farmec“.

Astfel, geneza societății pe care Rousseau o reconstituie este mai complexă, mai bogată decât ne putea lăsa să presupunem cronologia din *Discursul asupra originii inegalității*, în care singurele instanțe aflate în acțiune sunt nevoia, hazardul, perfectibilitatea și timpul. De fapt, în această ultimă lucrare, pare că genealogia răului și geneza societății au drept unice condiții nevoia animală și eficacitatea hazardului asupra perfectibilității omului. De aceea, înainte de a trage toate concluziile genezei pasionale a umanității omului, se cuvine să surprindem în profunzime înțelesul problematicii din cel de-al *Doilea Discurs*, care pare să contrazică elementele „genezei bogate“ – prin intervenția pasiunilor – pe care am propus-o mai sus.

---

[1] Asupra acestei idei de sărbătoare, vezi remarcile lui J. Starobinski în *La transparence et l'obstacle*, Gallimard, pp. 116-121 și, de asemenea, notele din *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* (T. III, pp. 1344-1345).

[2] Se cuvine să-l cităm destul de detaliat: „Acolo s-au format primele legături de familie; acolo cele două sexe s-au întâlnit pentru prima oară. Tinerele fete veneau să caute apă pentru gospodărie, tinerii bărbați veneau să-și adape turmele... Inima a fost mișcată la vederea acestor noi lucruri, o atracție necunoscută o făcea mai puțin sălbatică, simțea plăcerea de a nu fi singură. Apa a devenit, pe nesimțite, mai necesară, animalele au fost mai des însetate, ei veneau în grabă și plecau cu regret... străduindu-se să se facă înțeleși, au învățat să se explice. Acolo s-au făcut primele sărbători... gestul grăbit nu mai era suficient, vocea îl însoțea cu accente pasionate. Acolo a fost adevăratul leagăn al popoarelor, iar din cristalul pur al fântânilor au țâșnit primele focuri ale dragostei“ (*ibid.*, p. 123).

Problematica discursului asupra originii inegalității

În prefața acestui *Discurs*, Rousseau afirmă că, pentru a pătrunde temeiurile reale ale societății umane, trebuie dezvăluită adevărata natură a omului, o adevărată natură astăzi de nerecunoscut – precum statuia lui Glaucus din mitul platonician – datorită unei îndelungi evoluții. El încearcă apoi să definească această natură originară urmând două linii de judecată: potrivit celei dintâi, recurge la „primele și cele mai simple operații ale sufletului uman" (p. 125), operații care aparțin, de fapt, ființei sensibile a omului, a animalului din el. Rousseau identifică în om „două principii anterioare rațiunii, dintre care unul privește cu precădere bunăstarea și conservarea noastră, iar celălalt ne inspiră o repulsie naturală la vederea morții sau a suferinței oricărei ființe sensibile și, mai ales, a semenilor noștri" (p. 126). Deci, în naturalul cel mai originar al umanității noastre se află dragostea de sine și mila sensibilă. Potrivit celei de-a doua linii de judecată, Rousseau își aprofundează ținta, încercând să determine diferența specifică ce definește umanitatea. După o aluzie la libertatea voinței, „ce nu poate fi explicată prin legile Mecanicii" (p. 142), el analizează diferența care, în viziunea sa, se află dincolo de orice bănuială: ceea ce numește *perfectibilitate*. Raționamentul nu încetează să fie straniu căci, pentru a regăsi adevărata natură a omului pervertit de o lungă și foarte confuză istorie, Rousseau o definește prin posibilitatea acestei pervertiri. Cu alte cuvinte, umanitatea reprezintă suma dintre animalitate și posibilitatea de a deveni ceva – mai bine și mai rău, în mod inseparabil – diferit de această animalitate. În loc să propună – potrivit anunțului făcut – o definiție completă a umanității, Rousseau se mulțumește cu o definiție minimă. Gândirea sa se supune aici unui principiu de economie care trebuie explicat.

De ce oare, dorind să regăsească, dincolo de istorie, chipul originar al naturii noastre, Rousseau se mulțumește să descopere numai posibilitatea unei istorii?

Am putea spune, mai întâi, că, procedând astfel, el aparține secolului său, pe care îl urmează pe linia lui Condillac, a cărui opinie asupra originii limbilor o evocă în aceeași lucrare. Filosofii

Luminilor poartă asupra naturii omului o privire analitică, incisivă și divizantă, iar imaginea palidă pe care o obțin este cea – care le convine – a unei ființe a nevoilor, rațiunea nereprezentând decât calculul avizat al acestora. Înțelegem, așadar, că originea pe care aceștia o caută trebuie să fie cea mai elementară posibil, de vreme ce unicul său scop este acela de a asigura posibilitatea acestui calcul, în favoarea fericirii private sau publice. Ținta lui Rousseau, însă, este exact inversă, el nu simte decât oroare în fața imaginii omului pe care o propun aceștia și care nu face decât să reproducă omul modern așa cum a devenit. În această ființă în care rațiunea nu mai este decât servitoarea contabilă a pasiunilor, Rousseau vede „contrastul diform al pasiunii care crede că raționează și al înțelegerii în delir“ (Prefață la *Second Discours*, T. III, p. 122). Dimpotrivă, întreaga sarcină a Cetățeanului Genevei constă în a aduce pasiunile la adevărul pasiunii lor, rațiunea la adevărul rațiunii ei, distingând pasiunile de nevoi, rațiunea de disputa teoretică și artificiul tehnic, arătând că pasiunile aparțin naturii omului, dar unei alte naturi – singura cu adevărat umană și morală – decât cea a nevoilor, că rațiunea este altceva decât un mijloc de a cunoaște și că nu se lasă separată de voință.

Prin urmare, chiar dacă admitem că Rousseau, în modul său de expunere, a fost influențat de genezele elementare atât de influente în epocă, trebuie să acceptăm că vârful gândirii sale este orientat în altă direcție.

Spuneam, la începutul acestui capitol, că Rousseau dorea să sporească distanțele dintre natură și societate. Se cuvine să distrugem noțiunea sau noțiunile tradiționale ale dreptului natural și să separăm ceea ce ele amestecă: natura și dreptul. Este primul obiect al celui de-*al Doilea Discurs*. El reduce ființa originară a omului la instinctul de conservare și la mila sensibilă pentru a arăta cât de puține puncte comune au bazele pe care au fost clădite societățile (cele rele, ale noastre, și cele care ar fi putut fi bune, întemeiate pe un adevărat pact social)[1] cu cele care ne-au fost oferite de natură. Rousseau dezvoltă aici ceea ce J. Starobinski numește, inspirat, o

---

[1] Vom vedea în capitolul al II-lea că această distincție nu este atât de clară pe cât am putea crede.

„antropologie negativă“[1], ce constă în a deposeda omul de toate facultățile „artificiale“ dobândite de-a lungul socializării pentru a degaja tuful primitiv. Așadar, această geneză, cu toate că este prezentată, potrivit ordinii cronologice convenționale, din trecut către prezent, este, de fapt, o *geneză regresivă*, o genealogie răsturnată. Ea nu funcționează fără o anumită iluzie, de vreme ce prezintă drept o ordine a materiilor ceea ce este, de fapt, o ordine a rațiunilor. Aici se găsește explicația principiului economiei care ne surprinsese conducând căutarea rousseauistă a originilor societății.

În aceste condiții, revenim la geneza bogată, pasională, cea care urmează ordinea materiilor. Mai mult, astfel, aceasta din urmă se îmbogățește, câștigă noi precizări.

Dialectica pasiunii și a nevoii

Am văzut că nevoia este dublă: prin natura sa solitară și divizantă, ea unește oamenii în anumite circumstanțe. Cât despre pasiune, aceasta este ambiguă, chiar și în cadrul privilegiat al sărbătorii primitive: dragostea nu a unit de îndată oamenii pe care gelozia i-a separat. S-ar părea, prin urmare, că pasiunea nu ar face decât să adauge propria nocivitate contradicției originare a nevoii. Și, într-un anume sens, tocmai aceasta se întâmplă în societatea modernă: „Nevoile ne apropie pe măsură ce pasiunile ne separă și cu cât devenim mai dușmani semenilor noștri, cu atât ne putem lipsi mai puțin de ei. Acestea sunt primele legături ale societății generale...“ (*Manuscrit de Genève*, p. 282). Totuși, dacă alăturăm problematica celui de-al *Doilea Discurs* considerațiilor *Eseului asupra originilor inegalității*, putem surprinde corespondențe al căror înțeles nu este neglijabil, de vreme ce sugerează că geneza societății comportă mecanisme salutare în sine, deși lipsite de eficacitate în istoria reală.

În pofida aparențelor, în viziunea lui Rousseau, omul nu este doar un animal devenit social în urma unei îndelungi și cu totul întâmplătoare istorii. Să analizăm cele „două principii anterioare

[1] În *La transparence et l'obstacle* (Gallimard), p. 361 și următoarele.

rațiunii" care rezumă starea originară a umanității, instinctul de conservare și mila. Instinctul de conservare este parte a dimensiunii animale și, ca atare, nu ridică probleme. Nu același lucru se poate spune despre milă. Desigur, Rousseau afirmă că mila ne raportează la semeni mai degrabă în calitate de ființe sensibile decât în calitate de ființe morale. Însă, prin natura sa și contrar nevoii, mila ne ajută să comunicăm cu celălalt, ni-l arată pe cel care suferă. Mai mult, ea nu-și actualizează virtuțile decât atunci când socializarea este destul de avansată: „Afectele sociale nu se dezvoltă în noi decât o dată cu rațiunea. Mila, cu toate că este naturală sufletului uman, ar rămâne întotdeauna inactivă în lipsa imaginației ce o împinge în joc. Cum ne lăsăm oare mișcați de milă? Traspunându-ne dincolo de noi înșine, identificându-ne cu ființa suferindă" (*Essai sur l'origine des langues*, p. 93). Astfel, cauzele sociabilității umane nu se reduc la nevoia ce acționează împotriva esenței sale și la dăunătoarea pasiunea de a se distinge. Există, între societate și pasiuni, o bună complicitate; cea care, spre exemplu, dezvoltă mila fiecăruia față de semenii săi. Cea care face din limbi „fiicele plăcerii și nu ale nevoii" (*Essai*, p. 127). Prin urmare, Rousseau poate scrie în *Emile*: „Dacă, așa cum nu ne putem îndoi, omul este sociabil prin natura sa sau, cel puțin, făcut să devină sociabil, acest lucru nu se poate întâmpla decât prin intermediul unor sentimente înnăscute referitoare la specia sa; căci, dacă am lua în considerare numai nevoia fizică, este sigur că aceasta îi dispersează pe oameni în loc să îi apropie. Însă impulsul conștiinței se naște din sistemul moral format prin acest dublu raport față de sine și față de semeni" (T. III, p. 600).

Dacă încercăm să sintetizăm rezultatele dobândite referitoare la raportul nevoilor și pasiunilor cu genealogia răului și geneza societății, obținem următoarele:

Punctul de sprijin istoric al socializării umane rezidă în eficacitatea nevoii: cu ajutorul câtorva circumstanțe și prin favoarea hazardului, nevoia unește oamenii. *Istoria umană nu cere nimic altceva pentru a se declanșa.* Ar fi deci nesocotit[1] să spu-

---

[1] Cel puțin potrivit principiilor lui Rousseau care, modern în acest punct, tinde să identifice *natural* și *necesar*.

nem că omul este în mod natural sociabil de vreme ce sociabilizarea sa efectivă a depins de circumstanțe care ar fi putut să nu se producă. Iar aceleași circumstanțe care ne demonstrează că socializarea umană este întâmplătoare ne arată de ce este dăunătoare, nu în ea însăși, ci prin felul în care s-a produs: nevoia a fost constrânsă să joace împotriva naturii sale. A spune că societatea s-a născut din întâmplare și că circumstanțele acestei întâmplări au fost dăunătoare înseamnă că acestea ar fi putut fi favorabile. Societatea nu este deci rea prin natura sa, ci, pentru a spune așa, prin istoria sa. Istoria ar fi putut fi alta și, automat, și societatea. Cu toate acestea, lucrurile nu stau așa.

A spune că istoria ar fi putut fi alta, așa cum o fac unii comentatori[1], nu este exact. Aceasta ar însemna, de fapt, că nevoia, în alte circumstanțe, ar fi putut acționa potrivit esenței sale. Or, dacă nevoia acționează potrivit esenței sale înseamnă că oamenii rămân dispersați, iar socializarea umană nu se produce. Cu alte cuvinte, nu există decât două posibilități: fie circumstanțele lasă nevoia în făgașul său natural și societatea nu ia naștere; fie circumstanțele constrâng nevoia să acționeze împotriva esenței sale, iar în acest caz, societatea se naște, dar este rea. Nu se poate spune, așadar, că răul social este întâmplător; nu se poate spune nici că este necesar sau fatal. De fapt, răul social nu este fatal decât pentru că este întâmplător și nu este vorba aici despre vreun paradox sau, dacă este un paradox, acesta este înscris în condiția omului. În calitate de ființă naturală, ființă a nevoii, el nu este întru nimic destinat unei istorii, unei socializări. Pentru ca istoria și socializarea să fie posibile, se cuvine ca natura să se nege pe sine, ca nevoia să-și nege atributul esențial care o definește ca raport al individului solitar cu natura.

Prin urmare, la originea istoriei și a socializării umane se află o *necesitate contingentă*: contingentă în nașterea și existența sa, necesară în structura și dezvoltarea caracterului său dăunător. În

[1] Cea mai remarcabilă apărare a acestei teze se găsește în studiul lui H. Gouhier, „Nature et Histoire", in *Méditations Métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1970.

acest caz, s-ar părea că nu mai există speranță, că socializarea nu poate fi decât dăunătoare. Aceasta este, de altfel, impresia pe care o are adesea cititorul surprins de aceste reveniri pasionale ale lui Rousseau asupra ineluctabilului, reveniri pasionale pe care le-am evocat deja. Impresia este totuși falsă, iar Rousseau o afirmă și o stabilește cu exactitate.

Dacă omul se naște ca ființă a nevoii, el nu se reduce totuși la această condiție dificilă. *Condiția* sa originară, de care este legat primul pas al vieții sale istorice și sociale, nu îi epuizează *natura*. Am văzut că anumite componente esențiale ale socializării – limbile – sunt raportate la plăcere, la pasiune și nu la nevoie. Cu alte cuvinte, dacă omul are nevoie de hrană, îi face plăcere să mănânce, iar acest simplu fapt îl desprinde de condiția sa animală. Mai mult, plăcerile pe care le resimte satisfăcându-și nevoile naturale câștigă în dimensiune și intensitate dacă sunt împărtășite. Mai mult încă, pasiunile propriu-zis umane sunt independente de nevoi: „Toate aceste pasiuni îi apropie pe oamenii pe care necesitatea supraviețuirii îi obligă să se îndepărteze. Nu foamea, nici setea, ci dragostea, ura, mila, furia sunt cele care le-au smuls primele cuvinte“ (*Essai sur l'origine des langues*, p. 43).

Aceste pasiuni pot fi dăunătoare sau nocive și, chiar și în timpul sărbătorii primitive, farmecul lor provine, în parte, din faptul că îl așează pe om pe o pantă periculoasă. Cu toate acestea, nocivitatea lor este cu totul diferită de malignitatea intrinsecă a nevoii. Fie că sunt, prin efectele lor, unificatoare sau divizante, fie că întăresc prietenia sau măresc ostilitatea, pasiunile, în calitate de pasiuni, presupun reunirea oamenilor în societate. Socializarea oamenilor reprezintă, deopotrivă, condiția de posibilitate și rezultatul lor. Legăturile de ostilitate pe care le trezesc sunt și ele legături sociale. Din momentul în care omul a devenit o ființă a pasiunilor, natura sa a câștigat o *extensie decisivă* care îl face să existe *cu* semenii săi, care face din semenii săi o parte sensibilă din el însuși. Desigur, în societățile moderne, în urma socializării dăunătoare determinate de constrângerea nevoii, această extensie pasională a ființei este o sursă de nefericire, căci omul nu mai există decât în opinia celorlalți. Totuși,

este adevărat că, în sine și prin sine, pasiunea înseamnă numai aptitudinea fiecărui om de a simți, pentru a spune așa, sensibil existența semenilor săi; în sine și prin sine, *pasiunea* reprezintă experiența și încercarea *comunității noastre de natură*, în timp ce nevoia este experiența și încercarea *similitudinii noastre de condiție*, a unei condiții dificile.

De unde se poate vedea cu claritate că, acționând asupra pasiunilor, asupra afectelor sociale[1], un om are șanse să înfrângă malignitatea propriei condiții prin bunătatea naturii sale. Tendința esențială a politicii moderne este, dimpotrivă, aceea de a acționa asupra nevoilor, hrănind periculoasa iluzie de a și le putea satisface cândva prin creșterea producției și a comerțului. Rousseau persistă în a pretinde că oamenii nu pot fi aduși împreună decât pe baza unui principiu pasional de reuniune, și nu în temeiul nevoii carc divide. Mila, ce se găsește în natura noastră încă de la originile condiției noastre animale, furnizează modelul pasiunii federatoare și, pentru a spune așa, sensibilizante[2]. Întreaga sarcină a unei bune instituții sociale – întemeiate pe contractul social – ar fi aceea de a face ca această aptitudine a pasiunii de a ne extinde ființa la dimensiunile comunității semenilor noștri să nu-și întoarcă efectele împotriva propriei esențe, determinându-l pe fiecare să existe în afara lui însuși, să trăiască în opinia celorlalți, ci să-i aducă pe toți membrii corpului social, desigur într-un anume sens dincolo de ei înșiși, dar într-un același loc, în locul propriu-zis *public*.

Am considerat indispensabil să distingem în concepția lui Rousseau ceea ce ține de condiția omului și ceea ce trimite la natura acestuia. Condiția umană este dată de contingența – în mod necesar dăunătoare – originii sale, de eficacitatea nevoii de a-i inaugura istoria și socializarea. Natura umană rezidă în aptitudinea sa pasională – vom vedea, în capitolul următor, că se cuvine adăugat: aptitudine rațională – de a învălui constrângerea dăunătoare a nevoii prin legăturile afecțiunii sociale. Natura omului este în mod intrinsec

---

[1] „Toate instituțiile umane sunt întemeiate pe pasiuni și se păstrează prin acestea", *Lettres écrites de la Montagne*, prima scrisoare, T. III, p. 704.

[2] Cf. asupra acestui punct Bertrand de Jouvenel, *op. cit.*

bună; condiția omului este în mod intrinsec rea și are puterea de a transforma natura umană în victimă și în responsabil pentru relele istoriei sale. Caracterul nefast al acestei condiții nu poate fi redresat decât cu prețul unui act de voință rațională capabil să asigure triumful pasiunii asupra nevoii. Acesta este subiectul *Contractului Social.*

CAPITOLUL AL II-LEA

Principiile dreptului politic

Nu dispunem acum de timpul necesar pentru a-l urma pe Rousseau retrasând secolele în timpul plimbării sale prin pădurea Saint-Germain. Gândirea sa a ajuns la maturitate. S-a eliberat de fascinația genezelor. Din obscuritatea acestora a extras ceea ce dorea să cunoască despre natura și condiția omului. Acum trebuie să determine condițiile sociale și politice în temeiul cărora omul poate depăși malignitatea propriei condiții. Cunoaște de acum destul asupra fondului dificil și pasional al umanității omului: se cuvine acum să-l supună analizei în calitate de ființă rezonabilă. Aceasta este materia *Contractului Social*. Știm că subtitlul operei este *Principiile Dreptului Politic* și se cuvine să nu îl uităm.

Subiectul contractului social

Începutul primului capitol al *Contractului Social* nu are nimic comun cu o proclamație libertară ce ar denunța aservirea socială în numele naturii libere. Posibilitatea unei asemenea erori și dificultatea unei interpretări exacte provin din faptul că, în numai câteva fraze, Rousseau rezumă întreaga materie a lucrării. Se cuvine deci să începem să o citim cuvânt cu cuvânt.

„*Omul s-a născut liber*“: aici se găsește specificitatea și noblețea omului, în liberul său arbitru care îl face capabil de mo-

ralitate și virtute; iar atunci când Rousseau afirmă că omul s-a *născut* astfel, cuvintele sale nu fac aluzie la o copilărie reală – cea a individului sau a umanității – înrobită, Rousseau o știe tot atât ca și ceilalți, unui întreg șir de nevoi, ci sunt expresia cea mai sugestivă a faptului că este vorba despre natură în nuditatea sa pură, dincolo de circumstanțele care o pot afecta. Folosindu-se de o metaforă similară în serviciul aceluiași scop, Aristotel spunea adesea că „Omul dă naștere omului".

„*Dar trăiește în lanțuri pretutindeni*". Omul este aservit nevoilor și semenilor săi, semenilor săi prin nevoi, nevoilor prin semenii săi.

„*Se crede stăpânul celorlalți, dar este întotdeauna mai sclav decât aceștia*": cât despre cei ce se pretind stăpâni, ei împart, de fapt, soarta comună, agravată de iluzia excepției.

„*Cum s-a produs această schimbare? Nu știu. Ce ar putea-o face legitimă? Cred că pot răspunde la această întrebare.*"

Schimbarea despre care vorbește Rousseau nu este nicidecum un eveniment sau o suită de evenimente. Oricum, acest aspect este secundar, lipsit de interes, lipsit acum de interes pentru Rousseau. El observă că libertatea specifică sau esențială a omului nu se regăsește în viața socială. Omul este, în mod social, altul decât este în mod generic. El cumulează două definiții aparent contradictorii. Cum este posibil? Rousseau pretinde că nu știe; această geneză istorică nu îl mai interesează: el caută principiile inteligibilității, singurele care vor face această schimbare legitimă.

Așadar, redusă la epură, problema este următoarea: există o definiție metafizică și adevărată a naturii omului considerat ca agent liber; există o evidență socială, politică și morală a sclaviei umane, o necesitate de situație pentru omul din societate. Cum nici acest adevăr, nici această evidență nu pot fi abandonate – este vorba despre același om –, se cuvine găsită explicația acestei contradicții într-un sens foarte reală, dar care nu poate fi lăsată în această stare violentă decât cu riscul de a nu mai înțelege nimic. Presimțim, deci, că sclavia este oarecum legată de libertate, că libertatea include resursele subordonării și ale supunerii ce nu

îi distrug esența, cu alte cuvinte că această aservire socială este, sau poate fi, „legitimă". Întreaga sarcină a lui Rousseau rezidă în această reconciliere și aprofundare.

De unde izvorăște legitimitatea? Un fapt este sigur: forța constrânge oamenii la supunere. Legitimitatea ar fi deci legată de dreptul celui mai puternic? Aceasta e, în orice caz, una din schemele tradiționale. Demontarea la care procedează Rousseau (capitolul al III-lea al primei cărții a *Contractului*) este subtilă. El afirmă: există un drept al forței[1]; să înțelegem că dreptul și forța sunt sau mai degrabă pot fi unite în mod legitim și potrivit naturii lucrurilor; însă nimic din forță nu poate produce dreptul, forța nu poate face dreptul, chiar dacă cele două pot fi alăturate în mod legitim. Definiția forței nu întreține nici cel mai mic raport cu definiția dreptului. Forța și dreptul sunt *logic* separate și pot fi *efectiv* alăturate într-o uniune legitimă. Cu alte cuvinte, este imposibil (și aici se află eroarea de neiertat a teoreticienilor unui „pretins" drept al celui mai puternic) să deducem în mod *analitic* dreptul din forță. Între drept și forță există o disparitate completă, dar și o anume complicitate; forța nu are nimic legitim, dar există, totuși, puteri – adică forțe – legitime. Nu putem părăsi această aporie decât descoperind mijlocul *sintetic* de a alătura dreptul și forța. Așa cum sufletul se unește în mod misterios cu corpul fără ca acesta din urmă să-i poată fi cumva cauză, tot astfel dreptul se unește cu forța. Știm că acest mijloc sintetic va fi *pactul social*[2].

---

[1] Capitolul III: „Cel mai puternic nu este niciodată îndeajuns de puternic pentru a fi întotdeauna stăpân, *dacă nu-și transformă forța în drept* (sublinierea îmi aparține) și supunerea în datorie. De aici provine dreptul celui mai puternic; drept privit, în aparență, cu ironie și *realmente instituit în principiu* (sublinierea îmi aparține)..." (T. III, p. 354).

2 „Așa cum în constituția omului acțiunea sufletului asupra corpului reprezintă abisul filosofiei, tot astfel acțiunea voinței generale asupra forței publice este abisul politicii în constituția statului" (*Manuscrit de Genève*, T. III, p. 296).

Confirmarea faptului că punctul de vedere al lui Rousseau nu este libertar – sau revoluționar, în sensul politic obișnuit al termenului –, se găsește în afirmația potrivit căreia: „Cel care se crede stăpânul celorlalți este întotdeauna mai sclav decât aceștia" (T. III, p. 351). Punctul său de plecare nu este, deci, opresiunea masei de către minoritatea posedantă sau/și guvernantă, ci aservirea tuturor faptului social în sine. Acestea fiind înțelese, nu mai putem fi dezorientați de ceea ce este tulburător în limbajul lui Rousseau. Pe de-o parte, el evocă „sclavia" generalizată a omului social, iar pe de alta, vrea să o facă „legitimă" (p. 351), nu fără a refuta îndată (p. 355) pretinsul „drept de sclavie". Iată, credem noi, ceea ce dorește să spună:

În ceea ce privește „dreptul de sclavie", acesta este nul „de vreme ce nici un om nu are o autoritate naturală asupra seamănului său și de vreme ce forța nu produce nici un drept" (p. 355). De fapt, egalitatea dintre oameni întemeiată pe această comunitate de natură care îi face agenți liberi nu poate furniza nici un motiv – nici un drept – capabil să justifice puterea unui individ asupra altuia. Așadar, nu există poruncă sau supunere justificată în afara celor provenite dintr-o decizie a acestei libertăți comune tuturor, dintr-un act de voință: ceea ce numim *convenție*. Prin această convenție, individul încetează să mai fie individ; mai precis, el dobândește o altă calitate, o altă natură, cea de membru a unui corp pe care îl constituie prin acest act de voință. Prin urmare, deducția unui „drept de sclavie" nu reprezintă decât un sofism plin de răutate, absolut inegal la nivelul propriu la care se situează reflecția asupra dreptului politic; această reflecție privește întregul politic, constituit sau pe cale de constituire. Din momentul în care un asemenea întreg social există, trebuie să presupunem că el are la bază un act de voință, de vreme ce forța și sclavia nu pot furniza rațiunea suficientă unui popor constituit sau care se constituie ca popor. Rousseau încearcă să distingă cât mai precis posibil faptul de drept, pentru a degaja condițiile unei sinteze fericite a acestora. Însă această reconstituire sintetică nu

este una pur-abstractă sau deductivă; este parte a unui fapt: acela că popoarele sau cel puțin unele popoare, unele societăți, există. Reflecția lui Rousseau este meditația unei unități[1] date în istoria efectivă.

Așadar, ambiguitatea termenului „sclavie“ se risipește. Pe de-o parte, este sigur că folosirea lui este efectul unei contaminări polemice a gândirii filosofului: ea arată cât de scandalizat este Rousseau de statele opresive. Avem de-a face, global, cu un aspect secundar. Ceea ce dorește să spună el este că *supunerea socială este, totuși* – într-o societate bine sau rău întemeiată – *contra naturii.* Există însă două feluri în care supunerea poate fi împotriva naturii: fie atunci când rezultă dintr-un act de forță ce ar contrazice natura omului în libertatea ei specifică (cazul sclaviei sau al despotismului), fie atunci când rezultă dintr-un act de voință, dintr-o decizie a libertății specifice ce face posibilă, adică legitimă, ceea ce nu găsește nici o rațiune în natură: porunca și supunerea. Termenul de „sclavie“ este ambiguu pentru că implică aceste două semnificații. Trebuie oare să-i reproșăm lui Rousseau această ambiguitate? Nu chiar, căci el o descoperă în realitatea istorică, ca fiind aceea care face necesar efortul de elucidare al *Contractului Social.*

Astfel, ceea ce de la prima privire asupra universului social îl surprinde pe filosof este faptul că el are în fața ochilor o lume *al cărei sens este răsturnat.* Este un scandal – sau un miracol – perpetuu. Scandalos – sau miraculos – este faptul supunerii, adică al slăbiciunii forței: masa se supune. Așadar, cele două semnificații implicate de ambiguitatea termenului „sclavie“ nu mai au o importanță egală. Căci, într-un anume sens, nici nu există putere a forței[2]: cei care se supun sunt întotdeauna cei mai puternici. Prin

---

[1] Desigur, această unitate – ce constituie un stat în calitate de stat – este adesea iluzorie. Dar ea nu poate fi întotdeauna iluzorie (viclenie a despotismului): nu am fi avut niciodată ideea de stat.

[2] „Cel mai puternic nu este niciodată îndeajuns de puternic pentru a fi întotdeauna stăpân, dacă nu-și transformă forța în drept și supunerea în datorie“ (T. III, p. 354). Cf., de asemenea, *Preface du IIe Discours*: „...prin ce înlănțuire de miracole cel puternic a putut consimți să-l servească pe cel slab“ (T. III, p. 132).

urmare, *scandalul puterii despotice pălește în fața misterului supunerii*: într-un anume sens, îi adâncește profunzimea, îi face mai imperioasă elucidarea. Chiar și aservirea sumbră nu mai poate fi înțeleasă dacă nu pătrundem resorturile secrete ale supunerii umane. Așadar, critica fundamentelor societății dăunătoare și stabilirea temeiurilor celei bune fac parte din aceeași mișcare. Mai mult, în aspectele sale decisive din punct de vedere filosofic, acest efort de reflecție sfârșește prin a nu mai distinge critica de întemeiere, societatea bună de cea rea. Rousseau însuși nu ezită să o afirme atunci când, în a șasea din *Scrisorile de pe Munte*, rezumând întreg efortul *Contractului Social*, scrie: „Astfel, departe de a distruge toate guvernările, le-am întemeiat pe toate“ (T. III, p. 811).

Fără îndoială, va părea paradoxal să afirmăm că Rousseau, în *Contractul Social*, dincolo de distincția între societatea rău întemeiată (sau dăunătoare) și societatea bine întemeiată (sau bună), se străduiește să degajeze legitimitatea de la baza fiecărei societăți. Paradoxul nu este atât de mare pe cât pare.

Desigur, procedând astfel, pare că am slăbi – dacă nu șterge – argumentația capitolelor al III-lea și al IV-lea ale primei cărți ce conțin procesul „dreptului celui mai puternic“ și al „sclaviei“. Analiza de mai sus a arătat că, în subtilitatea lor, aceste texte își depășeau evidentul înțeles polemic. De altfel, Rousseau nu critica societățile sau statele existente, ci teoriile legitimității. Acest lucru este evident, se va spune, dar a critica o teorie a dreptului celui mai puternic nu înseamnă a critica statele întemeiate pe forță? Obiecția nu poate fi admisă, întrucât ceea ce Rousseau reproșează unei astfel de teorii nu este atât caracterul ei scandalos, cât faptul de a face inteligibilă supunerea în orice societate, chiar și în cea mai despotică. Statul nu există decât acolo unde se află supunerea; supunerea nu există decât acolo unde există cel puțin germeni de legitimitate.

Nu pretindem că Rousseau nu face nici o distincție între starea despotică și această stare de o legitimitate deplină pe care o numește „republicană“. Nu ar fi nici măcar un paradox, ci o simplă absurditate. Rousseau o urăște pe prima și o invocă pe a

doua; nu există nici o îndoială în această privință. Ceea ce dorește însă el să afirme este faptul că statul – fie el și despotic – nu este inteligibil decât printr-o doctrină care dezvăluie condițiile acestei legitimități depline. Așa cum, în fizica aristotelică, monștrii nu sunt decât forme care nu au ajuns la o deplină realizare, tot astfel, în doctrina *Contractului Social*, societățile despotice sunt monștri în care putem, însă, să ghicim forma legitimității și a dreptului. Și așa cum Aristotel ataca teoriile mecanice ce pretind să explice acești monștri – și, prin urmare, ființele pe deplin realizate – ca rezultat al forțelor materiale, tot astfel Rousseau atacă teoriile legitimității prin recursul la fapte, arătând că ele sunt de neînțeles și că forța de care fac atâta caz nu-și dobândește eficacitatea de forță decât, cel puțin, sub efectul germenilor legitimității.

Sinteza dreptului și a forței: pactul social[1]

Am văzut că această inversiune a naturii care este ordinea politică nu-și putea găsi o origine legitimă decât într-o decizie a voinței libere: contractul social. Această convenție este actul unor oameni liberi. Ea nu este conformă esenței sale și celei a agenților săi decât dacă, operația odată îndeplinită, libertatea rămâne intactă, cu toate că se găsește într-o nouă situație. Ceea ce caracterizează noua situație a libertății este unirea ei cu forța; mai mult, într-un anume sens, ea are drept scop o creștere a forței sau a forțelor grupului uman a cărui existență se află în joc.

De fapt, Rousseau presupune că concluzia pactului social devine necesară în urma presiunii constrângerilor naturale, constrângeri cărora omul nu le mai poate face singur față. Și adaugă:

[1] Intenția mea nu este de a analiza în detaliu mecanismul acestei prime convenții. O asemenea analiză a fost deja făcută de numeroase ori și, câteodată, într-un mod remarcabil. Ne vom referi, în special, la lucrarea lui R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, în care autorul degajează originalitatea Contractului rousseauist în raport cu doctrinele contemporane și anterioare din care se inspiră și de care se depărtează (Vrin, 1970, prima ediție 1950).

„În acest caz, starea primitivă nu mai poate exista, iar neamul uman ar pieri dacă nu și-ar schimba modul de viață.

Or, cum oamenii nu pot produce noi forțe, ci numai uni și conduce pe cele existente, ei nu mai dispun de alt mijloc pentru a se conserva decât formând prin agregare o sumă de forțe capabilă să înfrângă rezistența, să le pună în mișcare printr-un singur mobil și să le facă să lucreze împreună.

Această sumă de forțe nu se poate naște decât din unirea mai multora; dar, din moment ce forța și libertatea fiecărui om sunt primele instrumente ale conservării sale, cum s-ar putea el obliga fără să-și dăuneze și fără să neglijeze grija ce și-o datorează?" (T. III, p. 360).

Astfel, contractul social se prezintă ca o sinteză a forței și a libertății, sinteză devenită necesară în urma presiunii necesităților naturale. Vedem, așadar, că dacă perspectiva lui Rousseau este, într-adevăr, normativă într-un anume sens, ea rămâne direct legată de condițiile efective ale instituției umane. Prin urmare, mecanismul pactului nu mai reprezintă decât mijlocul de producere a acestei sinteze, dat fiind caracterul inalienabil al libertății umane.

Pentru ca supunerea finală, pe care convenția fondatoare are sarcina de a o așeza pe baze legitime, să nu contrazică libertatea efectivă, libertatea constituantă, e necesar ca fiecare să nu se supună decât lui însuși, potrivit definiției rousseauiste a libertății. Dificultatea evidentă a procesului rezidă în faptul că, în realitatea concretă a existenței politice, trebuie să te supui efectiv altuia. Întreg geniul, întreg miracolul sau, dacă preferăm, întreg artificiul contractului social este de a face ca principiul general al supunerii activ în cadrul corpului politic să fie neutru, impersonal, altfel spus ca libertatea fiecăruia să se supună produsului acestui act de supunere, sumei unanime al deciziilor de supunere. Știm că acest principiu general al supunerii se numește voință generală. Supunerea fiecăruia față de toți instituie, prin convenția fondatoare, mai puțin supunerea efectivă cât *însăși forma supunerii*. Prin urmare, pactul se încheie între libertatea fiecăruia și corpul pe care acest pact este pe cale să-l constituie, între voința fiecăruia și voința generală.

Caracterul formal al voinței generale a suscitat o mulțime de comentarii, adesea nesigure. Cel mai important dintre aceste comentarii critice este, desigur, cel dezvoltat de Hegel în *Fenomenologia Spiritului*. Analiza acestuia ne va permite să ne formăm o părere mai exactă asupra doctrinei rousseauiste.

Hegel și Rousseau

Pentru a înțelege interpretarea hegeliană a gândirii lui Rousseau, se cuvine să supunem analizei reconstrucția *Fenomenologiei* înaintea momentului în care aceasta examinează conceptul voinței generale, atunci când rezumă principiile intelecției în epoca Luminilor[1].

Filosofia Luminilor se caracterizează prin faptul că obiectivitatea nu mai are alt sens în afara utilității. Obiectivitatea este raportată în întregime la conștiința de sine: în istoria rațiunii, acesta este momentul estompării obiectivității, al substanței, al în-sinelui. Stadiul următor nu poate deci fi decât cel al dispariției totale a obiectivității în favoarea purei conștiințe de sine ca voință universală, ca voință generală. În acest punct, Hegel se gândește, evident, la Rousseau și aproape că reproduce formulele *Contractului Social*[2]. În această primă perspectivă (a dispariției totale a obiectivității), trebuie procedat în așa fel încât „fiecare să facă orice fără a se diviza, iar ceea ce rezultă ca separare de întreg să fie operația imediată și conștientă a fiecăruia" (*ibidem*, p. 132). Ultima divizare este cea a conștiinței individuale de conștiința universală, iar întreg efortul lui Rousseau caută să o suprime prin pactul social. Pentru Hegel, divizarea acestora, confruntarea și reconcilierea lor nu-și găsesc rezolvarea decât în moartea lipsită de semnificație (Teroarea Revoluției Franceze): „Relația acestor doi termeni (voință individuală și voință generală), de vreme ce

---

[1] Ne vom referi la traducerea *Fenomenologiei* de către J. Hyppolite (Ed. Aubier-Montaigne, T. II, pp. 125-129, *Le monde de l'utilité*).

[2] *Ibidem*, pp. 130-133.

sunt, în mod indivizibil și absolut, fiecare pentru sine și, prin urmare, nu-și pot concede nici o parte care să constituie intermediarul ce i-ar uni, este pura negație, total *lipsită de mediere* și, mai precis, negația singularului, ca *entitate a ființei* în universal. Unica operă și operație a libertății universale este deci *moartea* și, mai exact, *o moarte* fără nici un înțeles interior, care nu îndeplinește nimic, întrucât ceea ce este negat este punctul lipsit de conținut, punctul Sinelui absolut liber“ (*ibidem*, pp. 135-136).

Ceea ce deranjează în critica hegeliană a lui Rousseau este faptul că acesta din urmă, departe de a suporta consecințele *Aufklärung*-ului și ale lichidării-depășire a conceptului de utilitate, a protestat întotdeauna împotriva ideii de utilitate sau de interes. Desigur, pentru Hegel, momentul Terorii reprezintă negația momentului utilității, dar este o negație-depășire; ea preia și dezvoltă consecințele abolirii sale. Perspectiva lui Rousseau este întru totul diferită.

Dacă este adevărat că, într-un anume sens, reunirea oamenilor în societate sub imperiul nevoilor a reprezentat un eveniment nefericit, întemeierea organizării sociale pe conceptul de interes sau utilitate – repetiție abstractă a constrângerii originare și funeste – constituie gradul ultim al corupției. Grija pe care fiecare este obligat să o arate corpului social nu trebuie să poată fi pusă în relație directă cu el însuși. În acest caz, corpul social și-ar pierde orice caracter substanțial, orice obiectivitate; nu ar mai fi vorba decât despre o societate fără comunitate, despre un sistem de nevoi indefinit rafinate, și nu despre un stat.

În aceste condiții, cum putem oare reconcilia autentica doctrină rousseauistă cu profunzimea incomparabilă a analizei hegeliene a filosofiei Luminilor și a disoluției-realizării acesteia în Revoluția Franceză? Cum putem oare restitui doctrina lui Rousseau în autenticitatea sa fără a irosi beneficiile schemei critice hegeliene?

Voința generală și utilitatea în doctrina lui Rousseau

Așa cum evoluează istoria rațiunii în epoca Luminilor, nu mai există o imagine a omului, o antropologie care să situeze

omul în raport cu repere incontestabile. Singurele cuvinte care mai au încă sens sunt cele de bunăstare și societate, care trebuie alăturate. În lipsa reperelor fixe, în lipsa referinței la o natură a lucrurilor și a omului, singura lege de care mai dispune reflecția este un principiu de economie: care sunt conceptele strict necesare pentru a defini societatea ca loc al bunăstării umane, iar bunăstarea ca inseparabilă de sociabilitatea umană? Necesitatea despre care este vorba aici este o necesitate pur logică. În această perspectivă, conceptul necesar, singurul concept indispensabil este cel de interes sau de utilitate. De fapt, printr-un asemenea concept, orice lucru este pus în relație cu omul – fără a fi nevoie ca acest lucru să aibă o natură, fără a fi nevoie să definim omul –, iar dacă societatea este întemeiată pe interes, la baza ei se găsește un concept ce nu invocă nici o natură a lucrurilor, nici o natură a omului, conceptul unei simple relații. Acest fundament fără fond reprezintă o finalitate fără scop, de vreme ce scopul instituției sociale nu este altul decât interesul oamenilor. Omul, lipsit de acum înainte de chip, consideră totul în raport cu el însuși. Această mișcare fără sfârșit inaugurează era revoluției permanente. Mișcare cu atât mai imperioasă și distructivă, cu cât conceptul interesului sau al utilității este pur formal, lipsit de conținut, nepropunându-și nici o realizare finală. Este vorba, de fapt, despre intrarea în joc a unei voințe pure, a unei voințe generale a subiectului uman ca atare.

Reiese, într-un mod evident, din cele spuse mai sus că acordăm o încredere considerabilă schemei hegeliene. Care sunt, însă, temeiurile în baza cărora Rousseau pune la lucru acest concept al voinței generale? Dacă este adevărat că, într-un anume sens, acest concept era menit să intre în derivă către teroarea pură, către „furia distrugerii", este oare această derivă suficientă pentru a-i epuiza definiția, pentru a contrazice profunzimea specifică pe care o dobândește în doctrina lui Rousseau? Iată ce putem afirma cu certitudine:

1. Așa cum bine știm, ideea voinței generale își are originea în gândirea lui Malebranche[1]. Pentru acesta din urmă, voința

[1] Asupra acestui punct, a se vedea E. Bréhier, „Les lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau", in *Revue internationale de philosophie*, 15 octombrie 1938, pp. 98-120.

reprezintă facultatea ce tinde către binele purtătorului ei, către bine în natura sa cea mai generală, căci poate fi atașată unor obiecte diverse, dintre care unele sunt bune din punct de vedere moral, iar altele nu. Binele este corelativul natural al voinței, termenul – într-un anume sens forțat – al mișcării acesteia. (Se cuvine să păstrăm această idee în memorie pentru a înțelege sensul afirmațiilor lui Rousseau asupra infailibilității voinței generale.)

2. Pentru a constitui un corp social care să nu fie întemeiat pe forță – chiar dacă are drept scop concentrarea forțelor individuale – și care, prin urmare, să nu rănească pe nici unul dintre membrii săi, corpul social trebuie să ia naștere dintr-o decizie unanimă, din voința tuturor. Pentru că toți doresc să constituie un singur popor, această voință este generală prin agenții săi. Ea trebuie, însă, să fie generală și în obiect. Care este acest obiect? Mai puțin binele comun sau interesul general, care presupun deja existența unui popor constituit ca atare, cât *însăși această existență*. Voința generală își creează propriul obiect. Binele pe care îl vizează nu este, în mod direct, utilitatea comună, chiar dacă această utilitate reprezintă una dintre consecințele sale obligatorii. Voința generală este dezinteresată. Fiecare își oferă o existență de o natură diferită de cea a existenței solitare. Fiecare dobândește un nou corp, același pentru toți[1]. Omul natural este legat de natură prin corpul său și, în această stare, sufletul său este oarecum neputincios. Acest prim corp este corpul pe care l-a primit și căruia este nevoit să-i suporte necesitățile. El reprezintă pasivitatea sa imediată ce nu poate fi ștearsă. Societatea începe să existe în momentul în care fiecare individ dobândește o sensibilitate extinsă asupra a tot ceea ce o constituie, în momentul în care un alt tip de pasivitate, generală sau socială, se alătură celei dintâi, absorbind-o. Acesta este punctul în care putem vedea în ce mod ideea rousseauistă a voinței generale este diferită de interpretarea pe care i-o dă Hegel. În viziunea acestuia din urmă, voința, în puri-

[1] „Dintr-o dată, în locul persoanei particulare a fiecărui contractant, acest act de asociere produce un corp moral și colectiv alcătuit din tot atâția membri câte voci se găsesc în adunare, un corp ce își dobândește, prin același act, unitatea, *eul* său comun, viața și voința" (*Contrat social*, I, cap. VI, T. III, p. 361).

tatea generalității sale, nu poate fi decât distructivă, nu poate întemeia nici o instituție durabilă. În viziunea lui Rousseau, voința deschide lumea umană propriu-zisă, spațiul dreptului. Iar ea nu duce la bun sfârșit această deschidere decât în măsura în care nu distruge natura, așa cum se întâmplă în cazul instituțiilor umane rău întemeiate.

Există, așadar, o stare de natură care poate fi considerată bună sau fericită, deși se află mai prejos de fericire și de virtute. Există o stare de societate care distruge fericirea originară, distrugând totodată atât independența fizică caracteristică stării de natură, cât și libertatea morală, ecou spiritual al acestei independențe: este vorba despre starea Europei secolului al XVIII-lea. Trebuie și poate exista o stare de societate ai cărei membri, luând act de sfârșitul indispensabil al independenței naturale, își asigură libertatea morală oferindu-și un nou corp, un corp care nu mai reprezintă un destin îndurat, o pasivitate impusă, ci efectul celei mai grave decizii a voinței. Prin acest act, libertatea lor face mai mult decât să-și regăsească independența originară (care se refugiază în independența națiunii, căci națiunile rămân, în raporturile dintre ele, în starea de natură), ea depășește pasivitatea care îi era inerentă oferindu-și un corp care nu-i datorează decât ei existența. În urma „primei convenții", starea socială regăsește principiile stării de natură așezate, de această dată, pe baze raționale cu totul diferite de spontaneitatea naturală. Plătind acest preț, „umanitatea ca specie morală" nu se mai află în opoziție cu „umanitatea ca specie naturală"[1].

Vedem, așadar, că voința generală, așa cum o definește Rousseau, nu reprezintă acea libertate absolută ce nu poate produce decât moarte despre care vorbește Hegel. Atunci când Rousseau afirmă că „instituțiile bune sunt cele care știu cel mai bine să denatureze omul, să-i șteargă existența absolută pentru a-i oferi una relativă și să transporte *eul* în unitatea comună, în așa fel încât fiecare particular să nu se mai considere singur, ci drept

---

[1] Acesta este, așa cum bine știm, nucleul interpretării kantiene a gândirii lui Rousseau.

parte a unității și să nu mai fie sensibil decât în interiorul întregului" (*Emile*, T. IV, p. 249), nu trebuie să căutăm în afirmația sa o dorință de a distruge orice spontaneitate umană. Se cuvine să distingem, mai întâi, o critică a acestui compromis care constă în juxtapunerea unui individ căruia i se acordă, ca unui copil, micul său spațiu liber și vid în care poate face orice, și a unei societăți ce reprezintă reuniunea tuturor acestor spații și care încearcă, de bine de rău, să le asigure o existență tolerabilă. Acestea sunt societățile moderne care, convinse fiind că au descoperit că omul se naște liber prin natură, nu știu cum să lase fiecăruia partea sa de natură – sau de libertate, aici natură și libertate având aceeași semnificație – într-o civilizație în care oamenii sunt din ce în ce mai dependenți unii de alții. În viziunea lui Rousseau, un asemenea efort caută să acorde prea mult naturii individuale, fără a o denatura suficient; un asemenea efort caută *să amestece starea de natură și societatea și nu să întemeieze o societate conformă dreptului natural*. Omul nu ar putea fi socializat cu costuri atât de mici; el devine numai bogat și corupt. Organizarea politică nu-și atinge scopul decât dacă înglobează omul în totalitatea sa, decât dacă ia asupra sa tot ceea ce era lăsat naturii pentru a-i da o altă direcție și o altă formă. Uniunea oamenilor nu se poate face pe jumătate: dacă sufletele lor nu s-ar întrepătrunde și nu s-ar exprima împreună, cel mai neînsemnat contact ar reprezenta o constrângere, iar cea mai mică obligație le-ar provoca nefericirea. Simplul calcul al interesului comun nu poate lega sufletele. Trebuie să existe pasiuni comune; și atunci pământul unei națiuni cu oamenii săi va fi o unică și întinsă suprafață sensibilă ce va reacționa la fiecare eveniment precum un singur corp.

Infailibilitatea voinței generale și problema totalitarismului lui Rousseau

Această voință este, așadar, generală și infailibilă pentru că ea reprezintă *cauza existenței* acestei noi creaturi care este societatea bine întemeiată; iar dacă această societate există, ea

presupune că propria sa cauză se bucură de perfecțiunea adecvată pentru a o crea. O cauză este eficientă sau nu: nu ar putea fi vorba aici despre jumătăți de măsură. Desigur, această creație este imanentă și continuă. Ea este pentru oamenii pe care îi unește ceea ce forma este pentru materie în natura aristotelică. Și orice societate care dispune de o oarecare legitimitate – exceptate fiind despotismul pur și starea de sclavie nelimitată, presupunând că aceste noțiuni sunt diferite de noțiunile-limită – comportă, cel puțin, un ecou al acesteia. Aceasta nu contrazice ceea ce am spus mai sus despre jumătățile de măsură. De fapt, în măsura în care o societate este legitimă, ea invocă o voință generală care, dacă nu a preschimbat întreaga materie ce îi era oferită în corp social întru totul transparent dreptului, este perfectă și infailibilă în calitate de voință generală, în calitate de formă. Numai că o parte mai mult sau mai puțin importantă a corpului social – și această parte nu trebuie, desigur, înțeleasă ca parte a populației, ci ca un aspect al pasiunilor corpului social în ansamblul său – îi scapă.

Se pare că, foarte adesea, s-a înțeles greșit acest punct central al gândirii lui Rousseau, identificând un act politic sau o sumă de reguli de acțiune cu ceea ce reprezintă *un principiu de inteligibilitate*. Hegel însuși, am putea spune, nu l-a înțeles pe deplin pe Rousseau decât reluând și elaborând într-un mod mai complet intenția acestuia din urmă, în *Principiile Filosofiei Dreptului*.

Infailibilitatea voinței generale reprezintă unul dintre aspectele gândirii lui Rousseau care i-a atras acuzația de a conduce către totalitarism. Se afirmă că unitatea și infailibilitatea voinței generale presupun existența unui dușman al corpului politic, a unui dușman deopotrivă exterior (această idee – se admite – era tradițională înainte de Rousseau, legată fiind de ordinea statelor) și interior. Acest ultim punct va constitui periculoasa invenție a lui Rousseau: dușmanul voinței generale se află în inima fiecărui cetățean, în măsura în care acesta se abandonează interesului privat și amorului propriu. De aici, o derivă facilă către Teroarea, robespierristă sau de altă natură, care sancționează intențiile presupuse. Acesta este, rezumat foarte succint, procesul intentat cel mai adesea teoriei voinței generale.

Dacă ideea potrivit căreia voința generală găsește un dușman, cel puțin potențial, în inima fiecărui cetățean este periculoasă, ea are, de asemenea, meritul de a fi adevărată și, pentru a spune așa, evidentă, dacă este înțeleasă exact. Am afirmat că voința generală, instituind cetatea, dădea fiecărui individ ce compunea sau va compune corpul social un nou statut și o nouă formă. Însă acesta își păstrează spontaneitatea personală și oarecum animală; o spontaneitate bună în ea însăși, fiind naturală, dar, din aceeași cauză, periculoasă, căci, sub amenințarea corupției, natura trebuie să își ofere *toate* energiile cetății pentru a fi destinate unei cariere mai nobile. Pentru omul societății, natura nu mai este decât o *amintire*, una a cărei nostalgie este revigorată dacă societatea este coruptă, o amintire care, în societatea bine întemeiată, se cuvine integrată prezentului, căci, dacă nimic nu a fost pierdut, în schimb totul și-a schimbat forma. Așadar, nostalgia naturii care se păstrează în memoria legitimă și salutară a înțeleptului în perioade de corupție devine un păcat al cetățeanului celui rău în societățile bine ordonate. De fapt, nu ne putem îndoi că, în fiecare cetățean – ca ființă a naturii –, subzistă nostalgia libertății animale, tot așa cum în fiecare om subzistă nostalgia iresponsabilității copilăriei. De altfel, această nostalgie se cuvine înțeleasă mai puțin ca o greșeală individuală, cât ca o tentație colectivă asupra căreia voința generală trebuie să triumfe în permanență. Iar eficiența voinței generale depinde de această victorie. Altfel spus, *cu cât voința generală este mai puternică, cu atât ea constrânge mai puțin*, iar atunci când este atotputernică, ea nu mai are nimic de reprimat: ne aflăm într-o stare de sfințenie a corpului politic. Cu alte cuvinte, *ideea voinței generale exclude orice idee de represiune*, iar atunci când Rousseau scrie – revoltând cea mai parte a cititorilor săi – că cetățeanul bănuit a fi recalcitrant va fi „forțat să fie liber", el nu evocă o măsură politică posibilă în Cetatea *Contractului*, ci propune o experiență mentală care, într-un mod oarecum negativ, nu are decât rostul de a scoate în evidență, prin șocul termenilor antinomici, esența pură a voinței generale. Un procedeu folosit câteodată de teologi în discursul despre Dumnezeu. Așa cum foarte bine scrie Emil Boutmy: „Rousseau aplică suveranului

ideea pe care filosofii și-o fac despre Dumnezeu: acesta poate face tot ceea ce dorește; el nu poate însă dori răul, pentru că răul este contrar naturii sale. Același lucru este valabil în cazul statului: acesta poate, la rândul său, să facă tot ceea ce dorește; el nu poate însă dori să-și păstreze toate drepturile pe care le-a primit în urma unei alienări voluntare; exercițiul acestora este impropriu prin natură. Nu este vorba despre granițe ale arbitrariului acestuia, ci despre limitele esenței sale pe care le stabilește prin Declarația Drepturilor" (citat de Derathé, *op. cit.*, p. 348).

Cititorii revoltați uită, de asemenea, că *voința generală nu poate fi interpretată de nici un individ* și că democrația este un cuvânt lipsit de sens pentru Rousseau, atâta timp cât nu așază legea deasupra oamenilor[1]. Cu alte cuvinte, păstrând toată rigoarea, dacă, într-un anume sens, orice cetățean poate fi bănuit, el nu poate fi bănuit de nimeni, ci numai de voința generală care, așa cum am văzut, într-un stat bine întemeiat nu poate fi represivă. Iată de ce Rousseau putea scrie într-unul din *Fragmentele politice* (T. III, p. 496): „Încât, într-un stat cu adevărat civilizat, Legea ar putea grăi precum Preoteasa Theano: nu sunt ministru al Zeilor pentru a detesta și a blestema, ci pentru a lăuda și a binecuvânta". Iar dacă cetățenii sunt suspicioși unii față de ceilalți sau dacă magistrații îi suspectează pe cetățeni, aceasta dovedește numai că voința generală este tăcută și că domnia facțiunilor s-a instalat.

Putem oare spune deja că reticențele multora dintre cititorii lui Rousseau nu sunt nicidecum întemeiate? Desigur că nu. Pentru moment, am dorit numai să arătăm că ar fi pripit să interpretăm literal formule care ne invită prea ușor la critică. Am considerat, prin urmare, corect să readucem la viață, pentru a spune așa, obiectivele țintite și concepute de autorul nostru, înainte de a vedea dacă jocul principiilor puse în lucru este menit unui destin malefic. De fapt, ceea ce deranjează în numeroase dintre denunțările „totalitarismului" lui Rousseau este faptul că acestea presupun

---

[1] „Citiți, Domnule, această carte (*Contractul Social*) atât de blamată, dar atât de necesară; veți găsi întotdeauna legea așezată deasupra oamenilor..." (*Lettres écrites de la Montagne*, T. III, p. 811).

o anumită definiție a totalitarismului (cel mai adesea peste măsură de elementară și strict politică, de genul: putere absolută a statului asupra individului), mutilând astfel grav gândirea lui Rousseau pentru a o face să corespundă definiției. Preferăm să urmăm calea inversă și, *în măsura în care presimțim că există vreo legătură între gândirea lui Rousseau și logica totalitară*, să mergem până la capătul gândirii lui Rousseau, acordându-i întreaga încredere, și să întâlnim, poate, totalitarismul la capătul parcursului, în loc să ne oprim prea repede la jumătatea distanței dintre cele două.

Cunoaștem obiecția la care se expune interpretarea noastră asupra voinței generale: aceasta din urmă își pierde orice conținut concret ce ar putea-o raporta unor acte și instituții politice efective; ea apare drept o *ficțiune*. Însă, o asemenea obiecție nu face decât să semnaleze o caracteristică centrală și reală a voinței generale în concepția lui Rousseau. *Voința generală este într-adevăr o ficțiune, mai mult chiar, o ficțiune tautologică.* Iar Rousseau o prezintă în mod explicit ca atare.

Acest caracter al voinței generale este vizibil în special în ideea pe care și-o face Rousseau despre instituția proprietății, care apare după pactul social.

Rousseau și proprietatea

Rousseau, în urma lui Locke, așază proprietatea drept fundament al tuturor drepturilor cetățenilor[1]. Totuși, acest fundament nu este nici social, nici moral (așa cum se întâmpla în cazul lui Locke și cum se va întâmpla în cazul unor liberali ai secolului al XIX-lea, precum Benjamin Constant), ci propriu-zis *politic*. Proprietatea nu-și dobândește existența legitimă decât ca rezultat

[1] „Dreptul de proprietate este cel mai sacru dintre drepturile cetățenilor și chiar mai important în anumite privințe decât libertatea însăși; fie pentru că el este mai îndeaproape legat de conservarea vieții; fie pentru că, bunurile fiind mai ușor de uzurpat și mai dificil de apărat decât persoana, se cuvine să acordăm un respect mai mare celor ce pot fi pierdute mai ușor" (*Discours sur l'Economie Politique*, T. III, p. 263).

al pactului social care instituie corpul politic. Individul devine simultan proprietar și cetățean. Nu există, ca să spunem așa, o naturalețe originară a dreptului de proprietate. El este unul din rezultatele creației politice. Toate concepțiile care consideră dreptul de proprietate un fel de drept primar, anterior instituției politice și independent de aceasta, confundă, într-un mod periculos, starea de natură și starea civilă, conferă unei părți a domeniului public inerția premorală a stării de natură.

Este adevărat, totuși, că proprietatea reprezintă fundamentul instituției politice. În ce sens? Dreptul de proprietate exprimă în modul cel mai tangibil „artificiul" (*Contrat Social*, I, cap. VII, p. 364) și „paradoxul" (*Contrat*, I, cap. IX, p. 367) voinței generale, ceea ce numeam mai sus tautologia acesteia: fiecare om, devenind cetățean, dobândește ceea ce are deja și o face pentru că dăruiește, fără restricție, tot ce are corpului politic în ansamblul său. Acest „joc" (*Contrat*, I, cap. VII, p. 364) al voinței generale care, realizându-se ca voință generală, ia și redă fiecăruia ceea ce fiecare are, păstrează intactă obiectivitatea lucrurilor, identitatea lor moartă, antrenând-o, în același timp, în mișcarea morală a umanului. Se cuvine să reproducem în detaliu aici un text remarcabil de explicit: „Dacă ne imaginăm lucrurile potrivit rigorii pactului social, pământul, banii, oamenii și tot ceea ce este cuprins în interiorul statului îi aparțin fără rezerve. Însă drepturile societății, întemeiate pe cele ale naturii, neputând să le distrugă, toate aceste obiecte trebuie considerate sub un dublu raport: adică, solul ca teritoriu public și ca patrimoniu al particularilor; bunurile ca aparținând într-un anume sens suveranului și în altul proprietarilor; locuitorii ca cetățeni și ca oameni. De fapt, corpul politic, nefiind decât o persoană morală, nu este decât o ființă a rațiunii. Suprimați convenția publică și, într-o clipă, statul este distrus fără ca elementele care îl compun să sufere cea mai mică alterare; pentru că niciodată convențiile oamenilor nu ar putea schimba ceva din constituția lucrurilor" (*Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, T. III, p. 608).

Astfel, lucrurile – acest arbore, această casă – au o stare de natură și o stare civilă. Dreptul de proprietate care rezultă din pactul

social instituie starea civilă a naturii. Dacă este adevărat că starea civilă trebuie să denatureze omul, el trebuie, de asemenea, să denatureze natura în care omul își are rădăcinile. Cei care, sub pretextul siguranței, conferă dreptului de proprietate naturalețea unui arbore, ignoră ceea ce reprezintă dreptul și faptul că procesul este răsturnat: el conferă arborelui caracterul uman al stării sociale.

Dacă această operațiune a voinței generale (care o constituie ca voință generală), dacă această tautologie conține un element simbolic – în acest simbol locuiește însă întreg secretul întemeierii politice și sociale –, ea nu este întru nimic magică. Iar Rousseau îl ironizează pe Balboa[1] ce ia în posesie Lumea Nouă în contul lui Filip al II-lea numai pentru că pune piciorul pe pământul continentului. Nu-ți poți însuși un teritoriu decât constituind într-un corp politic oamenii care îl populează sau, mai degrabă, oamenii care îl ocupă nu îi devin proprietari decât în momentul în care devin cetățeni. Orice însușire reprezintă o uzurpare.

Se cuvenea să insistăm asupra acestui caracter simbolic, artificial al voinței generale. Ni se pare, însă, că ea comportă un aspect prin care ia contact cu ceea ce este mai concret – și mai surprinzător – în istoria popoarelor. Oarecum pe ocolite, voința generală se identifică cu identitatea în trăinicia corpului social pe care l-a instituit și pe care îl creează în fiecare clipă.

Voința generală sau identitatea popoarelor

Rousseau dorește să afirme că fiecare corp politic bine întemeiat care există cu adevărat este traversat de o intenție dreaptă care îl poartă către binele său, o resursă a adevărului care îi conferă o stabilitate aproape infailibilă. Formula potrivit căreia „voința generală este infailibilă cu toate că poate fi înșelată“ comportă un aspect ce intră în domeniul filosofiei istoriei.

Națiunile – anumite națiuni – durează. Trăinicia lor pare câteodată miraculoasă. Precum Sparta, cu cele opt secole de viață

[1] *Contrat Social*, I, cap. IX, p. 366.

continuă. Precum Roma. Cum oare putea fi împiedicat cel care compară trăinicia națiunilor, permanența lor, cu instabilitatea generală a lucrurilor umane, să caute resortul acestei perenități? Cum ar putea acesta ignora că fiecare clipă o amenință și că, prin urmare, în fiecare clipă, ea iese învingătoare din confruntarea cu această amenințare și se dorește pe ea însăși? Fiecare națiune se dorește pe ea însăși: aceasta este o evidență a istoriei. Nu binele comun, utilitatea socială sau justiția civilă, ci, înainte de toate, pe ea însăși. Desigur, una dorește propria extindere, alta bogăția, o alta dorește altceva[1], dar într-un mod secundar. Există în ele o dorință mai fundamentală, națiunile doresc să trăiască și să dureze.

Rousseau vede că un adevărat corp politic are o identitate și că el este cu atât mai bine întemeiat, cu atât mai durabil, cu cât membrii săi, aderând la această identitate, și-o asumă, se topesc în ea. Iar resortul acestei identități rezidă într-o voință, o voință colectivă ce nu resimte slăbiciunea și ezitările ce i-ar fi fost caracteristice dacă ar fi fost, pur și simplu, o sumă a voințelor individuale întrețesute superficial de (prin) o oarecare idee comună. Forumul este în fierbere și Roma își continuă drumul infailibil; Grecia naște dezordini perpetue, războaie niciodată sfârșite, iar Sparta durează, incoruptibilă, în spatele zidurilor legilor sale.

Rousseau admiră principiile dreptului prin care există toate aceste cetăți ce nu sunt numai simple agregări de oameni tiranizați. Dreptul – constituit prin voința generală – reprezintă cauza existenței acestor creaturi adăugate naturii, ce nu ar putea fi înțelese numai prin legătura de fier care leagă pumnul celor care

---

[1] „Într-un cuvânt, dincolo de maximele comune tuturor, fiecare popor conține în el însuși o cauză care îl organizează într-un mod particular și îi conferă o legislație proprie numai lui. Astfel, legislația evreilor de odinioară și a arabilor de acum au drept principal obiect religia, cea a atenienilor literele, a Cartaginei și a Tyrului comerțul, marina în cazul Rhodosului, războiul în cel al Spartei și virtutea în cazul Romei. Autorul *Spiritului Legilor* a arătat, prin numeroase exemple, cu câtă artă conduce legislatorul instituția către fiecare dintre aceste obiecte" (*Contrat Social*, II, cap. XI, p. 393).

A se vedea, între alte texte, capitolul 5 al Cărții a XI-a a *Spiritului Legilor*. Se va putea spune că fiecare voință generală ca voință națională comportă un atribut esențial care o distinge de celelalte.

comandă de masa celor care se supun. Ele trebuie raportate la unitatea în virtutea căreia sunt ele însele, în virtutea căreia există. Reflecția politică, la rândul ei, trebuie să înțeleagă anterioritatea întregului față de părți, a sursei față de emanații; ea este o meditație asupra Unității.

Am dori să accentuăm acest aspect suplimentar datorită căruia voința generală nu are potrivit lui Rousseau încă nimic comun cu interpretarea pe care o propune Hegel în *Fenomenologia Spiritului*. Departe de a fi acea voință lipsită de finalitate ce nu ar avea alt efect posibil în afara morții „celei mai plate", departe de a fi acea mișcare nedefinită ce nu ar putea niciodată întâlni viața istorică concretă și efectivă, voința generală este voință a identității, și nu a identității moarte și impersonale, ci voință a ființei celei mai individuale a vieții istorice: națiunea sau cetatea.

Într-o asemenea perspectivă, voința generală își poartă cu greutate numele. Desigur, ea este generală în raport cu indivizii naturali care vor constitui corpul politic, dar această generalitate nu caracterizează decât un moment al procesului prin care indivizii dispersați din starea de natură își oferă individualitatea concentrată a stării civile.

Mai mult chiar, identitatea atașată voinței generale a poporului este definită într-un mod foarte specific; ceea ce dorește voința generală care se dorește pe sine este explicitat – la Rousseau și la Hegel – sub numele *libertății*. Poporul dorește libertatea, cel puțin dacă acest popor a fost bine întemeiat; iar libertatea civilă *se realizează* în popor. Ceea ce se cuvine să examinăm acum.

CAPITOLUL AL III-LEA

Libertate și legitimitate: ambiguitatea principiilor

Concepția rousseauistă asupra libertății

Prin teoria sa asupra voinței generale, Rousseau răspunde următoarei întrebări: de unde provine legitimitatea unui stat? Am văzut că această legitimitate provine din sursa corpului politic, și nu dintr-un scop presupus al instituirii sale: bine comun, fericire publică sau dreptate socială. Desigur, voința generală fiind întotdeauna dreaptă, ea va tinde către binele comun, către utilitatea socială, către justiție. O va face însă ca efect auxiliar și, se cuvine spus, pentru Rousseau, secundar. Legitimitatea este întemeiată pe libertatea omului și întemeiază libertatea cetățeanului. Rousseau este primul care a văzut în stat realizarea libertății, a libertății civile. Înainte, așadar, de Hegel, el afirmă că, pentru a spune astfel, *statul reprezintă natura ne-naturală a libertății.*

Nimeni nu a ignorat vreodată faptul că, într-un anume sens, problema politică este problema libertății. Tradiția occidentală se distinsese întotdeauna și în mod explicit de „barbari“ sau de „turci“ prin conștiința și revendicarea libertății. Însă libertatea era concepută ca un privilegiu legat de o anumită condiție socială, pe care trebuia să se grefeze practica anumitor virtuți, a virtuților propriu-zis politice, scopul politicului fiind identificat într-o anumită calitate a fericirii, proprie vieții în comun a oamenilor în cetate. Această fericire își găsea semnul propriu în promovarea binelui comun. Aceasta este, în mare, concepția aristotelică despre *polis*.

Perspectiva lui Rousseau este cu totul diferită. El scrie în *Emile* (T. IV, p. 311): „Există două feluri de dependențe: cea a lucrurilor, care ține de natură și cea a oamenilor, care ține de societate. Dependența lucrurilor, lipsită fiind de moralitate, nu dăunează nicidecum libertății și nu dă naștere viciilor. Dependența oamenilor, fiind dezordonată, dă naștere tuturor viciilor și prin ea stăpânul și sclavul se depravează reciproc. Singurul mijloc de a remedia acest rău al societății se găsește în substituirea omului cu legea". Acest text rezumă elementele esențiale ale doctrinei rousseauiste a libertății.

În viziunea sa, dependența față de natură nu este dăunătoare; ea nu reprezintă ceva de care omul ar trebuie să se elibereze. Este important de remarcat că această concepție se află în opoziție perfectă cu cea cu care ne-au obișnuit socialismele moderne începând cu saint-simonismul. De fapt, pentru aceste din urmă doctrine, omul nu va fi liber decât atunci când se va elibera de constrângerea naturii grație abundenței roadelor pământului, posibilă datorită dezvoltării industriale. Putem crede, potrivit unei prime analize, că Rousseau nu avansează o asemenea concepție decât întrucât condițiile sociale și tehnice ale timpului său nu îi permiteau să-și imagineze posibilitatea unei asemenea abundențe. Este, evident, adevărat, dar este un element exterior gândirii lui Rousseau. Vom vedea că, chiar dacă abundența ar fi fost posibilă, Cetățeanul Genevei nu ar fi dorit-o.

Am văzut că, mai întâi, nevoile i-au apropiat pe oameni și că, prin urmare, contrângerea naturii actualizată de circumstanțe i-a adus în starea de societate. În același timp, însă, am văzut că aceste nevoi, prin însăși esența lor, tind către separare, către satisfacerea solitară, și că, în consecință, starea socială trebuie să-și lege membrii prin pasiuni ale bunăvoinței și ale prieteniei mai puternice decât dezordinile născute din condiția dificilă a omului, din contradicția nevoii. De unde provin dezordinile născute din satisfacerea nevoilor? Din faptul că, așa cum am văzut, oamenii sunt uniți de ceea ce îi separă, din faptul că interesul nu îi obligă să-i ia în seamă pe ceilalți decât pentru că se gândesc numai la ei înșiși. Cât despre pasiune, ea îl face pe fiecare sensibil față de

ceilalți, dar, într-o societate întemeiată pe interes, această sensibilitate este cea a vanității și a amorului propriu. Fiecare se vede prin ochii celorlalți. Prin urmare, satisfacerea nevoilor, achizițiile la care ne obligă natura își pierd neutralitatea pre-morală a stării de natură; aceste achiziții nu mai reprezintă decât semne și simulacre în schimbul social în care fiecare este sclav al imaginii pe care dorește să o ofere celorlalți. Astfel, oamenii sunt cu atât mai dependenți de natură, cu cât depind unii de ceilalți, căci nevoile lor cresc proporțional cu vanitatea și amorul-propriu.

Pentru a institui o ordine socială sănătoasă, trebuie distrusă această conspirație devenită mortală a celor două dependențe. În viziunea lui Rousseau, o asemenea operație nu este posibilă decât prin reducerea pe cât posibil a dependenței reciproce a oamenilor. Aceasta nu poate fi restrânsă legând oamenii unul câte unul de simpla natură; aceea era starea nativă care a trebuit să fie părăsită, iar emanciparea înrobitoare este iremediabilă. Se cuvine, deci, ca fiecare membru al corpului social și toți membrii acestuia luați împreună să fie raportați la o instanță comună, iar dependența orizontală a tuturor și a fiecăruia să fie înlocuită cu o dependență verticală. Nimic altceva decât a-i supune pe toți legii.

Avem aici de-a face cu un fel de simetrie a legii și a naturii: nevoia naturală aparține individului solitar și, totuși, ea este cea care îi obligă pe oameni să se unească; legea îi unește pe toți prin supunerea fiecăruia lui-însuși. Statul bine întemeiat cunoaște o complicitate benefică a naturii și a legii, în timp ce statul corupt are de-a face cu o conspirație malefică a nevoilor naturale și a pasiunilor sociale. De fapt, maiestatea legii îi permite naturii să-și exercite constrângerea inocentă care îl leagă pe fiecare de munca sa individuală și îl face să neglijeze privirea celorlalți.

Se cuvine să ne oprim asupra acestei simetrii și a serviciului reciproc al naturii și al legii. Și una, și cealaltă se caracterizează printr-o pasivitate: o pasivitate îndurată și forțată în cazul nevoii naturale, o pasivitate consimțită și numită supunere în cazul legii. Astfel, actul cel mai important al ordinii politice, actul prin excelență constitutiv al libertății politice – instituirea legii –, reflectă oarecum destinul dificil menit de natură. Să ne amintim ce scria

Rousseau referitor la nevoia naturală: dacă nevoile fac necesară socializarea, ele sunt, de asemenea, cele care o fac posibilă. Constrângerea naturii tinde, deci, prin ea însăși să ofere omului mijlocul de a-i face față. Putem oare merge până la a spune că ea reprezintă o chemare la libertate? Știm, în schimb, că instituirea legii începe prin actul liber și sfârșește prin supunere. Vedem, astfel, cum simetria salutară a celor două instanțe câștigă în profunzime.

Natura și legea demonstrează, amândouă, că există o legătură indisolubilă între libertate și necesitate și că nu există, în raportul omului cu natura și cu propria sa natură, altă libertate decât cea sprijinită pe necesitate, altă necesitate salutară decât cea din spațiul libertății politice. Una o invocă pe cealaltă. În consecință, în doctrina lui Rousseau, domnia libertății nu este nicidecum instaurată prin emanciparea de orice necesitate naturală. Sub acest aspect, putem vedea în ce măsură această doctrină rămâne o doctrină clasică, adică atașată principiilor metafizicii tradiționale (invocând, de altfel, o reorganizare a acesteia, care va fi desăvârșită de Kant). Înțelesul propriu-zis politic al acestei ultime observații este considerabil. Dacă libertatea și necesitatea se reclamă și își răspund reciproc, necesitatea nu este menită să fie abolită printr-o libertate în sfârșit totală. Dimpotrivă, ele sunt destinate să se hrănească în permanență una pe cealaltă. Așadar, Rousseau nu crede că omul istoriei s-ar putea reconcilia vreodată cu propriile nevoi naturale, în afara oricărei obligații sociale și politice, și cu semenii săi, în afara oricărei constrângeri a nevoilor naturale. Cu alte cuvinte, nici economia – și cu atât mai puțin dreptul – nu sunt în măsură să pună capăt condiției politice a omului, și nici ordinea politică și socială nu este în măsură să acorde omului o satisfacție la adăpost de necesitate. De fapt, *constrângerea naturii nu este inocentă decât dacă ordinea politică a instituit o supunere dreaptă, iar supunerea nu devine posibilă decât dacă fiecare vede deja un stăpân în natură*. Domeniul în care se desfășoară umanitatea omului este un loc închis – cetatea – în care constrângerea naturii și maiestatea legii nu fac posibilă și semnificativă libertatea decât prin dubla lor supunere.

Posibilitatea și explicarea acestei reciprocități a naturii și a legii rezidă în faptul că și una și cealaltă întrețin un raport intrinsec doar cu individul solitar. Am insistat suficient asupra naturii în primul capitol. Legea, la rândul ei, reprezintă punctul cel mai delicat și, într-un anume fel, cel mai contestabil al teoriei rousseauiste a pactului social.

Rousseau scrie, în capitolul al III-lea al celei de-a doua cărți, că voința generală s-ar degaja în intacta sa puritate „dacă cetățenii nu ar comunica deloc între ei" (p. 371). Această concepție devine inevitabilă datorită ideii pe care și-o face autorul nostru despre libertate ca independență, autonomie, supunere a fiecăruia față de sine. O asemenea concepție este, însă, periculoasă, căci ea conduce la un divorț între geneza corpului social și ființa corpului social legitim ce rezidă în comunitate și uniune. Dificultatea este agravată de faptul că voința generală este instantanee, că ea nu este, în sine, legată nici de prezent, nici de trecut. Așadar, legitimitatea colectivă se naște din suma unor acte de voință, solitare și instantanee; iar rezultatul acestei sume de acte este o ființă nouă, colectivă, unică, ce se unește cu trecutul și cu viitorul, în pofida acestui tip de creație continuă a legitimității presupusă de Rousseau. Cu alte cuvinte, legea fundamentală, părinte al legitimității, nu este instituită în mod convenabil decât dacă fiecare din cei care o instituie evită cu scrupulozitate să privească asupra viitorilor cetățeni, atât de mare este teama rousseauistă față de complicitățile rebele.

Este sigur că, din punctul de vedere al mecanismului psihologic sau, dacă dorim, antropologic care se găsește la baza primei convenții, contractul lui Hobbes este mai plauzibil și mai bine construit decât cel al lui Rousseau. Pentru filosoful englez, corpul politic este instituit *per pactum uniuscujusque cum unoquoque* (by covenant of every one with every one): fiecare încheie contractul cu fiecare din viitorii săi concetățeni și, deci, cu toți. În concepția lui Rousseau, fiecare încheie contractul cu ansamblul corpului social și politic pe cale de instituire. Am insistat deja asupra caracterului „artificial" al contractului social; se cuvine să vorbim acum nu despre „artificiu", ci despre un fel de *rea-credință* patriotică a fiecăruia dintre viitorii concetățeni. Fiecare trebuie să se com-

porte *ca și cum nu și-ar vedea viitorii compatrioți*, în timp ce voința generală trebuie să se aplice ansamblului indivizilor pe care se presupune că fiecare, luat în parte, nu îi cunoaște.

Rousseau este, într-un anume fel, victima ideii pe care și-o face despre libertate; în contrast cu ceea ce afirmă, în capitolul al VIII-lea al primei cărți a *Contractului Social*[1], el nu distinge cu claritate, așa cum o făcuse Montesquieu, între *libertate în sens filosofic* și *libertate politică*. Dificultățile pe care le întâlnim în mecanismul contractului social provin, cu siguranță, din acest chiasm dintre antropologia filosofică și teoria politică[2]. Desigur, el va distinge cu multă elocvență între „a face un om" și „a face un cetățean", însă nu putem uita că *omul*, în plenitudinea atributelor sale metafizice de ființă liberă, *este cauza cetățeanului*.

Există și o altă rațiune a acestor dificultăți. Rousseau vrea să identifice adevărata esență a dreptului; prin urmare, el trebuie să îl desprindă și să îl distingă de orice noțiune ce ar părea o simplă sancțiune a forței și, mai general, a *faptului*. Așadar, în viziunea sa, este imposibil, pe de-o parte, să întemeiezi o comunitate de drept pe o pre-comunitate de fapt[3] și, pe de altă parte, să raportezi legitimitatea la un angajament definitiv care, deși legitim în prima sa sursă, a produs un rezultat și o sumă de fapte (senti-

---

[1] „...sensul filosofic al cuvântului *libertate* nu mă preocupă aici" (O.C. III, p. 365).

[2] Acest chiasm este, de altfel, inevitabil în virtutea concepției sale asupra legitimității (cf. *infra*).

[3] El pare să afirme contrariul în capitolul al X-lea a celei de-a doua cărți: „Care popor este oare potrivit legiferării? Cel care, fiind deja legat printr-o comunitate de origine, de interes sau de convenție, nu a cunoscut încă adevăratul jug al legilor..." (p. 390). Vedem, așadar, că instituirea unei bune legislații nu exclude supoziția unei comunități deja existente. El adaugă chiar, în capitolul al XI-lea al aceleiași cărți (p. 393): „Constituția unui stat este cu adevărat solidă și durabilă atunci când convențiile sunt atât de respectate încât raporturile naturale, adică raporturile de *fapt*, și legile sunt întotdeauna în acord asupra acelorași puncte și atunci când acestea nu fac, pentru a spune așa, decât să le asigure, să le însoțească și să le îndrepte pe celelalte". Astfel, ceea ce Rousseau omite în expunerea principiilor – și este constrâns să omită din rațiuni de coerență a construcției – nu uită atunci când tratează despre aplicarea acestora. Poate că el ar fi trebuit să distingă mai clar între geneza cronologică și geneza ontologică.

mente, instituții, legi) care conțin inerția pre-morală a oricărui fapt. *Și nu există în lume decât un singur lucru care nu este un fapt: actul individual și spontan al voinței, actul liber*. Această pură alienare de sine prin sine pe care o constituie contractul social nu are alt scop decât pe acela de a evita alienarea omului în și prin opera sa politică. Pentru ca omul să nu se alieneze în opera sa politică, se cuvine ca raportul său cu această operă să fie analog celui dintre Dumnezeu și creatura sa. Corpul politic, dacă este legitim, *depinde de un act de libertate.*

Rousseau dorește să îi separe pe membrii viitorului corp social – în momentul instituirii –, pentru a-i atașa mai puternic, pe fiecare și pe toți, de stat, dar nu pentru ca supunerea să fie mai sigură, ci pentru ca statul să fie un stat al tuturor. Neîncrederea sa față de existența partidelor, a grupurilor, a comunităților restrânse în interiorul statului se datorează faptului că aceste uniuni parțiale slăbesc legătura etică și politică generală. Privirea cetățeanului, în spontaneitatea sa primară, trebuie să se înalțe până la stat, până la granițele comunității sale, acolo unde aceasta se distinge de celelalte comunități – ce se află, raportate la ea, în starea de natură –, fără a avea posibilitatea sau dorința de a se opri asupra grupurilor intermediare. Montesquieu, imaginând *exercitarea* puterii, afirmă că, într-un bun regim, puterea trebuie să limiteze puterea. Rousseau, imaginând *statul drept comunitate etică* în care faptul și dreptul se îmbrățișează, creație semnificativă a oamenilor liberi, dorește ca energia cetățeanului să se consume în întregime în și pentru stat, astfel încât nimic să nu stăvilească *această circulație a libertății* prin care omul, agent liber, creează cetățeanul în momentul pactului social, iar cetățeanul, în schimb, se supune liber rezultatului acestei libertăți. Spuneam mai sus că, într-o asemenea perspectivă, statul putea fi considerat drept o natură ne-naturală a libertății. Se cuvine să adăugăm acum că *această natură nu are caracterul substanțial al unei instituții;* ea reprezintă legătura eficientă și abstractă în care libertatea omului se reflectă fără a se pierde în supunerea cetățeanului. Așadar, punctele de vedere ale lui Rousseau și Montesquieu sunt întru totul diferite.

Am scris mai sus că teoria rousseauistă a contractului riscă să sufere în coerența sa datorită ideii pe care și-o face autorul asupra libertății umane. Vedem acum că, într-un anume sens, Rousseau este obligat să adopte o asemenea concepție asupra libertății pentru a păstra esența pură a legitimității, esența pură a dreptului. Cu alte cuvinte, nu există, între faptul brut și pre-moral pe de-o parte și actul liber al voinței pe de alta, o realitate metafizică intermediară, nu există o *instituție* în care natura și libertatea s-ar combina. Iată de ce, atunci când analizăm condițiile metafizice ale posibilității mecanismului pactului social, constatăm că Rousseau, în căutarea legitimității politice, a fost împins să presupună o lume în care numai *individul*, grație voinței sale libere, este în măsură să unească dreptul și faptul. Grație libertății sale, omul este în măsură să confere un sens moral lumii, prin intermediul creației sale politice. Însă alăturarea în om a inerției naturale și pre-morale (numită, într-un sens larg, constrângere a nevoilor) și a libertății este, pentru a spune așa, o uniune accidentală: în sine, faptul și dreptul rămân în mod radical *separate*; ele nu se unesc decât prin creația continuă a corpului politic. Invers, în corpul politic, uniunea faptului și a dreptului rămâne *extrinsecă*, de vreme ce ea nu se produce decât grație voinței libere a individului pre-civic.

Legitimitatea, individul, faptul și dreptul

Voința liberă a omului pre-civic fiind cauza supunerii cetățeanului și unica justificare admisibilă a acestei supuneri, datoria supunerii nu se poate, în mod logic, intersecta cu o instanță, cu o instituție, care să fie exterioară în drept voinței unui cetățean oarecare, *altul* decât el (potrivit concepției tradiționale a supunerii politice, o instituție trebuie să fie, în drept și în fapt, independentă de voința actuală a fiecăruia pentru a putea merita consimțământul și a impune supunerea tuturor). Supunerea cetățeanului fiind întemeiată pe un act liber al voinței, al său, *fundamental* anterior existenței sale ca cetățean, acest *alter* al cetățeanului (suveran și

supus) *este exterior și superior ordinii politice ca atare*, astfel încât cetățeanul cetății contractului se supune sieși și numai sieși; însă supunerea sa în calitate de cetățean nu este, în ultimă instanță, în pofida distincției supus – suveran interioară cetățeniei, supunerea față de cetățean în sine; ea este supunere față de voința sa de om – agent liber. Autonomia absolută din punct de vedere juridic a individului-cetățean este condiționată de însăși heteronomia ordinii politice. Această heteronomie este voalată pentru că existența și sensul ordinii politice depind de voința *instantanee* a individului uman. Or, o voință ce acționează din clipă în clipă pentru a crea ordinea politică nu poate fi niciodată considerată *drept un fapt* exterior acestei ordini.

Supunerea civică nu se intersectează niciodată, așa cum o face un fapt, cu instanța căreia i se supune; pentru a fi pe deplin legitimă, ea este, prin definiție, constrânsă să ajungă pe ocolite, într-un mod exterior și anterior corpului politic, la starea cetățeniei. Supunerea civică („jugul libertății") reprezintă supunerea față de umanitatea pre-civică a cetățeanului. Am fi tentați să credem că, în virtutea unei asemenea scheme, supunerea civică își pierde orice specificitate, că politicul ca atare este dizolvat[1]. Știm, de asemenea, că o astfel de ipoteză este falsă, de vreme ce este vorba despre o întemeiere a politicului. Umanitatea pre-civică este în mod esențial definită în cel mai eminent dintre actele sale creatoare prin faptul că ea nu are alt scop, alt sens în afara celui de a institui cetățenia.

De-a lungul încheierii contractului social, așa cum am văzut în privința proprietății, nu se petrece nimic în ordinea faptelor. Reunirea dreptului cu faptul, în urma căreia faptul devine legitim, lasă faptul intact în calitate de fapt. Pentru ca Rousseau să rămână fidel purismului său, este necesar ca dreptul să nu se înscrie niciodată în fapt, să nu devină, în vreunul din aspectele sale, fapt; este necesar ca, în fiecare clipă, dreptul să poată fi distins, în drept, de fapt: „Însă atunci când întreg poporul decide asupra

---

[1] Toate afirmațiile lui Rousseau despre contract ca „joc" sau „artificiu" se îndreaptă, într-un fel, în acest sens, cf. *supra*, pp. 172-173.

întregului popor, el nu se ia în considerare decât pe sine și astfel se stabilește un raport între întregul obiect dintr-un punct de vedere și întregul obiect dintr-un alt punct de vedere, fără ca întregul să fie în vreun fel divizat. În acest caz, materia asupra căreia se decide este generală, ca și voința care decide. Acest act îl numesc lege" (*Contrat Social*, II, cap. VI, T. III, p. 379). Astfel, „întregul obiect" rămâne, din punct de vedere material, același. Ne găsim, prin urmare, în următoarea situație curioasă: universul dreptului sau al legitimității *dublează* universul faptului și nu se înscrie niciodată în acesta.

Putem, așadar, să ne reimaginăm obiecția care îi este adesea adresată lui Rousseau și pe care și-o adresa câteodată el însuși, aceea potrivit căreia idealul său de legitimitate politică este irealizabil. Adjectivul este într-adevăr potrivit, însă cu condiția de a-i preciza sensul. Nu trebuie să înțelegem că idealul rousseauist ar fi *prea înalt* pentru niște oameni slabi și corupți; sau, cel puțin, că o asemenea formulă ar reprezenta numai traducerea, în limbaj moralizator, limbaj de care Rousseau este foarte atașat, a unei imposibilități mai radicale: idealul rousseauist este definit ca ideal prin faptul că nu poate fi realizat, prin faptul că *dublează* faptul fără a se înscrie în el, fără a deveni fapt. Am afirmat, totuși, că cetatea legitimă constituia sinteza faptului și a dreptului; este adevărat, însă era vorba despre o sinteză oarecum *asimetrică*. Faptul – faptul supunerii civice, al apartenenței cetățeanului la un corp politic – este consacrat, justificat și provocat printr-un drept care îl învăluie și care îl domină; însă dreptul nu poate fi niciodată întâlnit ca fapt – în termeni politici, ca instituție legitimă întrupând deopotrivă dreptul suveran și puterea guvernamentală. Prin urmare, în cetatea contractului, *faptul poate fi întâlnit ca drept, dar dreptul niciodată ca fapt*.

Nu ne putem feri să remarcăm că, dacă parcurgem din nou ansamblul interpretării noastre asupra contractului social, aceasta pare să sufere de o gravă contradicție. Am insistat, mai întâi, asupra realismului viziunii lui Rousseau, asupra voinței sale de a face, grație teoriei contractului social, *inteligibil ceea ce este*, misterul supunerii politice, dincolo de polemica evidentă împotriva

anumitor tipuri de stat existente. Am afirmat acum că Rousseau separă radical domeniul faptului de cel al dreptului, că idealul său este irealizabil prin definiție și, ca să spunem așa, prin vocație. Credem, totuși, că putem da un sens acestei contradicții.

Să reluăm cele două linii ale argumentației. Pentru a înțelege ceea ce este supunerea civilă, nu putem recurge la teoriile dreptului celui mai puternic pentru că, pe de-o parte, cel mai puternic nu este, *în fapt*, niciodată cel mai puternic (dacă cei ce se supun se revoltă ...), iar *în drept sau în logică*, noțiunea de forță și noțiunea de drept nu au nimic în comun, sunt disparate. Examinarea a ceea ce este ne arată *slăbiciunea forței și forța dreptului*. În starea ordonată potrivit pretinsului drept al forței, supușii nu se supun *în fapt* forței (de vreme ce ei sunt cei mai puternici); se supun, deci, *în fapt* dreptului. Se cuvine oare să spunem, în acest caz, că totul este spre bine și că în asemenea stări domnește dreptul? Nu, căci dacă este într-adevăr vorba despre o domnie a eficienței dreptului, aceasta acționează prin slăbirea forței celor dominați și nu prin supunerea ansamblului forțelor corpului social dreptului. Analiza oricărui stat (mai mult sau mai puțin bine, mai mult sau mai puțin rău întemeiat) demonstrează că eficacitatea dreptului este reală, deci că uniunea dreptului cu faptul este posibilă. Absurditatea – ca și scandalul moral, de vreme ce oamenii sunt egali – a statelor despotice surprinde prin faptul că, în asemenea cazuri, dreptul celui mai puternic *răstoarnă sensul faptului*. Realismul și idealismul, adică analiza realului și promovarea dreptului coincid aici, de vreme ce emanciparea dreptului coincide cu expansiunea forțelor corpului social, de vreme ce dezvoltarea dreptului nu mai slăbește, logic, forța celor puternici. Înțelegem astfel că domnia dreptului se confundă cu finalitatea întemeierii unui corp politic – reunirea forțelor indivizilor pentru a înfrunta o nouă sfidare a nevoilor – și că Rousseau poate scrie, încă din introducerea lucrării sale: „Vreau să văd dacă, în ordinea civilă, poate exista o regulă de administrație legitimă și precisă, luând oamenii așa cum sunt, iar legile așa cum pot fi. Voi încerca să alătur întotdeauna în această cercetare ceea ce

dreptul permite cu ceea ce interesul prescrie, pentru ca dreptatea și utilitatea să nu fie nicidecum divizate“ (*Contrat Social*, I, p. 351).

În acest caz însă, dificultatea este următoarea: din scandalul moral al supunerii omului față de om, revelat și întărit prin absurditatea logică a supunerii celui puternic față de cel slab, Rousseau deduce *absurditatea și scandalul unui drept aflat în poziție de forță sau de fapt*. Un drept care constrânge în mod efectiv la supunere poate fi întotdeauna conceput ca un drept al forței sau un drept al celui mai puternic. Pentru că Rousseau a descoperit absurditatea logică a dreptului celui mai puternic, el nu poate admite *nici o poziție de forță a dreptului*, nici o prezență a dreptului în cetate ca fapt ce constrânge. Cu alte cuvinte, de vreme ce forța nu poate crea dreptul – iar această imposibilitate logică, acest contrast supărător al esențelor sunt revelate prin faptul că aceia care se supun sunt, în realitate, întotdeauna cei mai puternici –, un drept în poziție de forță, o instituție considerată legitimă, dar care constrânge material la supunere, repetă absurditatea unei supuneri a celor mai puternici. În supunerea masei poporului față de o instituție (compusă, inevitabil, dintr-un mic număr de oameni sau chiar dintr-un singur om), Rousseau nu poate vedea niciodată supunerea forței față de drept, ci numai supunerea absurdă a celui puternic față de cel slab. Dezvăluind absurditatea doctrinei dreptului celui mai puternic, el îi rămâne oarecum prizonier, de vreme ce nu poate admite supunerea celor mai puternici.

Astfel, a separa radical dreptul de forță sau de fapt, mergând până la a interzice ca dreptul să îi poată apărea individului, în corpul politic, în poziție de forță sau ca fapt, înseamnă a constrânge dreptul și, totodată, *a justifica, întemeia și legitima* toate aspectele reale ale unui corp politic dat și a rămâne *complet străin și exterior acestui corp*.

Aceste ultime observații ne permit să punem în lumină oscilațiile extreme ale gândirii lui Rousseau. Pe de-o parte, el afirmă că, departe de a critica guvernele, le-a întemeiat pe toate; pe de altă parte, el susține că democrația sa nu este potrivită decât pentru cetățeni-zei. Cunoaștem, de asemenea, cuvintele celebrei sale scrisori către Mirabeau tatăl: „Dacă, din păcate, această

formă de regim care așază legea deasupra omului nu poate fi găsită, și mărturisesc cu sinceritate că sunt convins că este așa, părerea mea este că ar trebui să trecem în cealaltă extremă și anume să așezăm omul cât se poate de mult deasupra legii; să instituim așadar despotismul arbitrar, cel mai arbitrar posibil: aș fi vrut ca despotul să fi fost Dumnezeu. Într-un cuvânt, nu văd nicidecum o cale de mijloc suportabilă între cea mai austeră democrație și hobbismul cel mai desăvârșit...: căci conflictul oamenilor și al legilor, care provoacă în stat un război interior perpetuu, este cea mai rea dintre stările politice" (scrisoare din 26 iulie 1767).

Așadar, Rousseau nu vede o cale de mijloc suportabilă între domnia dreptului pur („cea mai austeră democrație") și cea a faptului pur („hobbismul cel mai desăvârșit"). Se cuvine să ne oprim asupra cuvântului „insuportabil": insuportabil pentru cine? Cu siguranță că nu pentru supusul unui asemenea regim, de vreme ce cele două regimuri extreme sunt caracterizate tocmai prin duritatea lor; duritatea despotismului este de la sine înțeleasă, dar e vorba și despre duritatea democrației: „Mândră și sfântă libertate! Dacă acești sărmani oameni te-ar putea cunoaște, dacă ar ști cu ce preț ești dobândită și păstrată, dacă ar simți cât de austere sunt legile tale față de jugul tiranilor; sufletele lor slabe, sclave ale pasiunilor ce ar trebuie distruse, s-ar teme de tine de sute de ori mai mult decât de servitute; ar fugi de tine ca de o povară gata să îi strivească" (*Sur le gouvernement de Pologne*, t. III, p. 974). Se cuvine deci să conchidem că e vorba de ceva insuportabil pentru teoreticianul legitimității, *pentru observatorul exterior* ce dorește să poată distinge întotdeauna cu claritate între dreptul pur și fapt. Pentru că regimurile existente prezintă o confuzie inextricabilă a dreptului și a faptului, a faptului devenit drept – spre exemplu din obișnuință –, a dreptului devenit fapt prin voința umană ce creează o instituție care supraviețuiește momentului creării sale, teoreticianul nu-și găsește liniștea conceptuală decât într-un regim al faptului pur sau într-unul al dreptului pur. Sunt oare asemenea regimuri extreme posibile? În ambele cazuri, trebuie să răspundem negativ.

Regimul faptului pur: am demonstrat suficient mai sus că, în viziunea autorului nostru, despotismul nu era ceea ce afirma că este, adică regimul forței sau al faptului, de vreme ce cei mai puternici în fapt se supun celor mai slabi. Din acest exemplu, Rousseau deduce existența dreptului cu paradoxurile lui. *Regimul faptului pur nu poate fi realizat în fapt.*

Cât despre regimul dreptului pur, nici el nu poate exista în toată rigoarea sa, de vreme ce a exista înseamnă a se înscrie în fapte, înseamnă a deveni fapt; totuși, pentru a-l întemeia, Rousseau îi conferă existență fără a-i da statutul de fapt, făcându-l să depindă, în fiecare clipă, de actul liber al unei voințe libere. Rousseau rezolvă dificultatea existenței problematice a acestuia afirmând că, în fiecare clipă, el capătă existență și deci presupunând că, în fiecare clipă, el poate înceta să existe. În măsura în care dreptul, sau ceea ce creează dreptul este concentrat și *reținut* în actul instantaneu al unei libere voințe individuale, dreptul rămâne, prin definiție, mai prejos de fapt. Actul liber și instantaneu nu se poate, logic, înscrie *ca atare* în universul vieții reale. Cunoaștem, de altfel, amploarea și sensul pe care Kant le va conferi mai apoi acestei separări. *Așadar, regimul dreptului pur nu există în drept în universul vieții reale.*

Astfel, dreptul *politic* își găsește sursa și cauza în libertatea *omului* (pre-civic sau pre-politic). Or, dacă dreptul, sau libertatea, și faptul rămân separate și exterioare unul altuia, ele se întâlnesc totuși. Mai precis, dreptul întâlnește *faptul ca om* în interiorul corpului politic. Este vorba despre conflictul, asupra căruia Rousseau a insistat foarte mult, dintre omul natural și cetățean în cetatea contractului. Am încercat, în capitolul al II-lea al acestui studiu, să degajăm sensul politic și social al acestui conflict, arătând că el lua naștere din necesitatea de a extinde facultățile pasionale și senzitive ale omului asupra întregului grup uman al cărui membru devenise. Ca atare, acest conflict nu pune în pericol coerența gândirii lui Rousseau. Totuși, el demonstrează existența paradoxală a unui conflict mai grav și mai fundamental între cetățean și omul liber a cărui voință dă naștere cetății.

Desigur, omul-agent liber care este sursa politicului nu se identifică cu omul care, în interiorul cetății, afectează prin cererile și fanteziile sale puritatea cetățeanului. Nu putem nici măcar să îl raportăm pe acesta din urmă la spontaneitatea animală, interesată și avidă de plăcere, aspect al omului esențial diferit de voința rațională. Însă tocmai din acest motiv, în interiorul cetății, cetățeanul nu întâlnește niciodată omul (pe el însuși sau pe seamănul său) în plenitudinea atributelor sale metafizice, plenitudine care constituie originea și cauza contractului. Acest om a cărui voință rațională îndeplinește sarcina aproape supra-umană de a-și denatura natura nu se regăsește în cetate decât ca natură rebelă, cvasi-animalitate exterioară și nedisciplinată în fața rațiunii. Cetățenia, viața politică a omului apar în intervalul, sau mai bine zis, sub forma intervalului definit și poate sfâșiat între o viziune întru totul glorioasă și o viziune fundamental suspicioasă a omului. Acestui om pe care îl suspectează dintr-un punct de vedere, ele îi conferă, dintr-un alt punct de vedere, gloria.

Dacă, așa cum am văzut, cetățeanul nu întâlnește niciodată dreptul ca fapt, dacă dreptul politic nu se poate realiza ca instituție *în interiorul* corpului politic, existența politică a omului apare ca o legătură intermediară dintre omul ca drept și omul ca fapt. Mișcarea conceptuală esențială la Rousseau, prin care el separă radical faptul de drept în existența politică, transformă această existență politică în loc de întâlnire dintre drept și fapt: *cetățeanul nu întâlnește dreptul ca fapt, în afara lui, în cetate, el însuși constituie întâlnirea dreptului și a faptului*; cetățeanul este acest teritoriu instabil împărțit între glorie și suspiciune.

În acest punct al analizei noastre, ne putem rezuma afirmațiile astfel: Crearea cetății legitime presupune supunerea faptului față de drept. În măsura în care dreptul nu poate fi identificat dincolo de ceea ce dorește, în mod actual, voința liberă a individului-om, el nu poate fi întâlnit în cetate ca un fapt actual *altul* decât această libertate, prezentându-se sieși oarecum din exterior. În mod logic, dreptul trebuie să învăluie lumea faptului fără a se amesteca cu aceasta. Așadar, omul este, deopotrivă, exterior și interior cetății al cărei cetățean este: exterior prin voința sa liberă

(cauză a cetății), interior prin restul naturii sale (nevoi, pasiuni). Iată de ce, așa cum libertatea pre-civică a omului concentrează și reține dreptul, tot astfel spontaneitatea sa naturală care supraviețuiește în interiorul cetății concentrează faptul. Așa cum nu există decât drept al individului, *nu există decât fapt al individului*. Dacă ne-am imagina, în cetatea dreaptă, un fapt care ar fi reductibil la individ, acesta nu ar putea fi decât un fapt social, instituțional, adică unul ce întrupează individualități distincte fără a fi reductibil la nici una dintre ele. Or, o asemenea instituție nu poate exista în cetatea contractului, căci ea ar constitui un fapt ce nu ar putea fi pus în relație cu nici un drept, de vreme ce nu există decât drept al voinței individuale.

Astfel, cetățenia, departe de a fi o adormire activă a sociabilității naturale și, deopotrivă, pasivă a speciei potrivit viziunii clasice, este un raport al individului-om cu individul-om. Cetățenia instituită prin contractul social este *o cetățenie fundamental asocială*. Logica relației drept-fapt confirmă aici cu exactitate ceea ce am afirmat în capitolul al II-lea despre prima convenție și despre reaua-credință patriotică de care aceasta este, în mod necesar, însoțită. Individul pe cale de a deveni cetățean nu-și vede aproapele în momentul în care se unește cu acesta; el nu vede ce face și nu trebuie să vadă pentru a face bine această uniune.

Acest cetățean orb nu se vedea decât pe el însuși în natura sa rebelă, întotdeauna tentată să lege cu acest altul pe care nu îl vede relații pe care voința sa nu le-ar putea recunoaște. El nu poate vedea în el însuși individul liber în plenitudinea umanității sale, de vreme ce de acesta îl separă starea de cetățenie. Esențialul ființei sale se găsește în afara cetății, nu pentru a duce o altă viață, străină și superioară, ci pentru a întemeia această cetate, interzicând individului să se întâlnească vreodată sau să-și întâlnească seamănul între zidurile cetății pe care nu îi permite să le depășească.

Astfel, noul suflet – constituit din paralelismul sufletelor individuale – al acestui nou corp care e cetatea este exterior cetății. De fapt, dorința de a opune dependenței maligne induse de nevoi o independență pură a voinței care să fie supunere de sine față de sine a individului echivalează cu exilarea sursei acestei indepen-

dențe în afara cetății. Așadar, cauza necesității instituției politice – nevoia – se află mai prejos de ordinea politică; cauza caracterului său salutar – autonomia liberei voințe individuale – se găsește mai presus de această ordine. *Iar ordinea politică tinde să-și piardă orice specificitate, amenințată fiind de ceea ce o face indispensabilă și de ceea ce îi conferă forma legitimă, de economie și de drept.* Necesară datorită nevoii pure și legitimă datorită dreptului pur, ea rămâne întotdeauna, pentru a spune așa, mai prejos și mai presus de ea însăși.

Ceea ce am afirmat despre concepția lui Rousseau asupra proprietății nu sugerează o soluție riguroasă a dificultății – proprietatea nu aparține ordinii politice propriu-zise –, ci un fel de tranzacție: o mică proprietate țărănească, a cărei distribuție relativ egală ar fi garantată de instanța politică, ar păstra legătura cu domeniul dreptului și ar asigura o substanță socială independenței individuale. Un fel de mică republică rurală asemănătoare cantoanelor elvețiene ale legendei sau ale istoriei pe care Rousseau nu încetează să le laude, în care familiile dispersate ce trăiesc aproape în autarhie nu s-ar reuni decât pentru a-și celebra uniunea sau pentru a se apăra împotriva străinilor: „Astfel, în mijlocul prăpăstiilor și văilor, fiecare, trăind pe pământul său, reușește să obțină toate cele necesare, să se simtă mulțumit și să nu dorească nimic altceva. De vreme ce interesele și nevoile nu s-ar intersecta și nimeni nu ar depinde de alții, legăturile dintre ei nu ar fi decât legături de bunăvoință și de prietenie..." (*Constitution pour la Corse*, T. III, p. 914). Este într-adevăr vorba despre o tranzacție, mai precis despre o tranzacție dublă: de fapt și de drept.

Tranzacție de fapt: ea nu poate interveni decât într-o perioadă particulară și puțin durabilă a istoriei, în acel moment privilegiat situat la egală distanță între ignoranța și sărăcia primitivă și bogăția coruptă a societăților dezvoltate, așadar, înaintea dezvoltării comerțului și artelor: „Consider că orice sistem comercial este distructiv pentru agricultură și nu exclud de aici nici măcar comerțul produselor ce provin din agricultură" (*Ibidem*, p. 920). Tranzacție de drept, mai ales: am văzut că, prin contractul social, individul dă statului ceea ce are, iar statul i le redă garantându-le

prin forțele reunite ale tuturor. Așadar, în mod logic, proprietatea este anterioară statului, de vreme ce ea îi datorează, deopotrivă, garanțiile eficiente și deplina legitimitate. Pentru ca statul să-i poată garanta individului proprietatea, este necesar ca acesta din urmă să fie deja proprietar într-un fel sau altul. În raport cu statul, cu deplina legitimitate, proprietatea este un fapt. Însă nu putem spune că proprietatea ar fi un fapt al naturii: în starea de natură, „orice om are, în mod natural, un drept asupra celor ce îi sunt necesare" (*Contrat Social*, I, cap. IX, T. III, p. 365), în timp ce în starea civilă, „actul pozitiv ce îl face proprietar al unui bun oarecare îl exclude de la toate celelalte" (*ibidem*). În raport cu starea de natură, proprietatea are uneori caracterul unui drept, în măsura în care presupune o anumită stabilitate a posesiunilor, contrară acestei stări. Cu alte cuvinte, proprietatea este tranzacția îndeplinită între fapt și drept. Uneori, Rousseau insistă asupra caracterului său primordial în întemeierea corpului politic și o așază deci de partea dreptului; alteori, el insistă asupra caracterului său subordonat în mod riguros dreptului pur, purei voințe generale în raport cu care se prezintă ca fapt. În acest caz, el poate scrie: „Vedem astfel că puterea suverană, oricât de absolută, de sacră și de inviolabilă ar fi, nu depășește și nici nu poate depăși limitele convențiilor generale și că orice om poate dispune pe deplin de ceea ce i-a fost lăsat din bunurile și din libertatea sa în urma acestor convenții" (*Contrat Social*, II, cap. IV, T. III, p. 375) și sugera, așadar, că dreptul de proprietate nu are un dușman în voința generală. Totuși, aceasta din urmă, în calitate de sursă unică a dreptului pur, poate face ceea ce dorește cu orice proprietate care, spre deosebire de ea, aparține universului faptului. Sau, mai precis, proprietatea riscă, în mod logic, să fie amenințată de voința generală nu ca fapt pur (ce poate fi întotdeauna înglobat de drept), ci ca fapt amestecat cu dreptul, drept totuși întinat de acțiunea forței, de hazardul istoriei, de viclenia celor bogați. Într-un anume fel, dreptul ce nu provine direct din voința generală este inferior în demnitate faptului pe care îl deranjează, îl tulbură, îl răstoarnă.

Nu am insistat asupra a ceea ce Rousseau consideră a fi unica sursă legitimă a proprietății, și anume *munca personală*: „...munca și grija față de un obiect, unic semn al proprietății care, în lipsa titlurilor juridice, se cuvine respectat de ceilalți“ (*Contrat Social*, I, cap. IX, T. III, p. 366). Rousseau nu abordează această temă decât arareori și într-un mod oarecum aluziv; el a găsit noțiunea la Locke și nu a elaborat-o. O discreție avizată poate, în măsura în care dreptul muncii și dreptul voinței generale nu sunt compatibile cu ușurință. Respectând întreaga rigoare a principiilor, munca se găsește mai degrabă de partea forței decât de cea a dreptului pur, operă a liberei voințe.

Tranzacție de fapt și de drept între drept (voința generală) și fapt (munca), și nu o sinteză sau o reconciliere: iată cum ne este prezentată proprietatea. Într-un anume fel, ezitările lui Rousseau referitoare la acest subiect ne fac să presimțim motivul pentru care proprietatea va fi miza principală a dezbaterilor din jurul forței și a sensului dreptului politic în secolul următor. În măsura în care legitimitatea politică va fi, de acum înainte, întemeiată cel mai adesea pe libera decizie a unor voințe egale „în drept“, pe supunerea individului față de sine, dreptul de proprietate va deveni, deopotrivă, indispensabil și de neapărat: indispensabil pentru că, proprietatea fiind „prelungirea“ individului în lucruri, numai ea îi permite independenței absolute din punct de vedere juridic a individului să capete o substanță socială și, pentru a spune astfel, un temei; de neapărat pentru că, *dincolo chiar de problema ridicată de inegalitatea proprietăților*, plenitudinea dreptului fiind reținută în libera voință a individului, ea nu-și poate alătura lucruri a căror inerție pre-morală și durată în timp nu își au sursa în actele voinței instantanee a individului uman liber.

Interiorul și exteriorul

Am ajuns la capătul parcursului nostru. Uneori am susținut, alteori am lăsat să plutească un dubiu asupra coerenței gândirii lui Rousseau. O concluzie favorabilă unei direcții sau celeilalte

ar fi lipsită de sens: totul depinde de nivelul la care este sensibilă gândirea. Acest capitol, consacrat locului rezervat politicii în jocul conceptelor fundamentale (fapt / drept, supunere / libertate), ar dori să sugereze nu incoerența, ci un fel de *instabilitate esențială* a conceptelor puse la lucru: însăși natura lor exclude posibilitatea de a le gândi într-un mod riguros, adică ea implică, în mod necesar, un fel de transformare indefinită a unuia în celălalt.

Devenim sensibili la o asemenea particularitate punându-ne întrebarea: cine afirmă legitimitatea unui asemenea corp politic? În ochii cui legitimitatea apare drept legitimitate? Pasajul reprodus din scrisoarea către Mirabeau, referitor la caracterul „insuportabil" al unui regim în care faptul și dreptul s-ar amesteca și s-ar combina, ne-a arătat deja că teoreticianul politic este cel care deține punctul de vedere corect. Răspunsul ca atare nu este nici straniu, nici original: punctul de vedere corect asupra legitimității aparține celui competent în materie. Dificultatea se datorează faptului că insul competent nu tolerează decât regimuri „insuportabile" prin duritatea lor pentru cei care le suportă; dificultatea devine maximă datorită faptului că legitimitatea – definită și aprobată de teoreticianul exterior cetății, insuportabilă prin efectele sale pentru cetățeanul care trăiește în interiorul zidurilor acesteia – se caracterizează, în cazul regimului dreptului pur, singurul care corespunde pe deplin viziunii teoreticianului, prin supunerea față de sine a indivizilor care o compun. Faptul că cetatea platoniciană, spre exemplu, se dovedește insuportabilă pentru cei care o locuiesc, pentru că este întemeiată pe supunerea silită a acestora față de o ordine a cărei legitimitate și adecvare la ordinea lumii este cunoscută doar de filosof, nu ar constitui o dificultate logică. Faptul că cetatea rousseauistă este insuportabilă pentru cei care o întemeiază *în mod liber* pentru a o locui și că ea este singura suportabilă pentru cel care nu trăiește în ea (sau, cel puțin, o examinează dintr-un punct de vedere *exterior*), este cu adevărat uimitor. Cum trebuie oare să înțelegem acest straniu joc al interiorului și al exteriorului?

Să notăm, mai întâi, că individul liber, în calitate de întemeietor al cetății, este, în mod logic, exterior acesteia, de vreme ce îi este, în mod logic, anterior. El nu este interior cetății decât ca individ natural care nu încetează, pentru a spune astfel, să-și lase libertatea morală la origine. Cât despre cetățean, el reprezintă chiar acest joc al exteriorului pur moral și glorios și al interiorului pur natural și suspect. Cu alte cuvinte, *nu există un interior al cetății*, un punct de vedere asupra cetății dinăuntrul cetății. Sau un asemenea punct de vedere este cel, suspect prin definiție și prin vocație, al omului natural din fiecare. Orice opinie asupra cetății, asupra a ceea ce este aceasta, asupra a ceea ce face aceasta, propusă din interiorul cetății, trebuie, pentru a fi legitimă, să poată fi raportată imediat la actul liber al voinței individuale ca voință generală. Or, prin definiție, voința generală nu afirmă nimic: a afirma ceva însemna a afirma ceva anume; ea instituie numai forma supunerii civile prin intermediul legilor generale. Totuși, Rousseau scrie: „Astfel, legea poate hotărî existența unor privilegii, însă ea nu le poate acorda nimănui nominal..." (*Contrat Social*, II, cap. VI, p. 379). Așadar, legea pare să formuleze *ceva*. Să remarcăm, mai întâi, că, afirmând un asemenea lucru în capitolul *despre lege*, el contrazice ceea ce afirma în capitolul *despre limitele puterii suverane*: „Oricum am aborda principiul, ajungem întotdeauna la aceeași concluzie; și anume că pactul social stabilește o asemenea egalitate între cetățeni, încât aceștia se obligă toți în aceeași măsură și trebuie să se bucure de aceleași drepturi" (*Contrat Social*, II, cap. IV, p. 374). A spune că vor exista privilegii, chiar și fără a-i numi pe cei privilegiați, înseamnă a spune că nu toți cetățenii se vor bucura de aceleași drepturi. În loc să distrugem cele două afirmații prin anulare reciprocă sau să o alegem pe una în detrimentul celeilalte, să le considerăm împreună. Fie că voința generală afirmă lucruri generale în sens strict (toți cetățenii se bucură de drepturi egale: nu există privilegii), fie că o face într-un sens larg (ea hotărăște existența unor privilegii fără a-i numi pe privilegiați), cetățeanul nu poate spune sau face nimic *în calitate de cetățean* în interiorul cetății. În calitate de cetățean, el este deopotrivă suveran și supus. Ca suveran sau, mai

degrabă, ca membru al suveranului, el afirmă tot ceea ce afirmă voința generală și numai aceasta. Așadar, ca supus, el se comportă și nu se poate comporta (ne-am situat, prin ipoteză, în cetatea dreaptă) decât conform voinței generale. Așadar, ca suveran și ca subiect al supunerii, *el nu face decât să repete voința generală*. Dacă spune sau face ceva diferit de voința generală, fie și ceva care nu este contrar acesteia, el se plasează în afara cetățeniei, exilat, chiar dacă nu are vreo vină, în particularitatea sa întotdeauna suspectă. În cetatea contractului, o viață politică a cetățeanului este de neconceput, de vreme ce cetățeanul este sfâșiat între idiotismul opiniilor sale particulare și complicitatea pe care o întreține explicit cu voința generală. Cetățeanul nu poate interveni ca cetățean în cetate, căci a spus ce avea de spus ca membru al suveranului și ca autor-complice al voinței generale. Tot ceea ce el spune diferit, și tot ceea ce spune nu poate fi decât *diferit*, poate fi luat drept vorbărie privată lipsită de consistență sau drept indice al unei naturi rebele, deși nu încă vinovată în mod formal. Prin urmare, cetățeanul cetății contractului a spus deja tot ceea ce avea de spus. Cu alte cuvinte, pentru că nu întâlnește niciodată dreptul (ca fapt) în interiorul cetății, el nu poate denunța faptul în numele dreptului. La limită, el va putea numai să îl critice ca slăbiciune individuală sau insuficiență tehnică, nu fără a fi afectat în schimb de caracterul *insignifiant* al afirmațiilor sale și concediat pentru idiotismul său derizoriu.

Așadar, dacă nu există un interior al cetății, nu mai putem afirma cu toată rigoarea că punctul de vedere corect, în opinia lui Rousseau, asupra legitimității politice este un punct de vedere exterior. Platon contempla ordinea lumii și construia cetatea ideală după modelul acesteia. Rousseau stabilește legitimitatea cetății în numele unei instanțe care nu este separată de aceasta, dar îi rămâne, în același timp, străină: voința liberă a individului. El decide nu atât din exterior, cât în numele unui interior care nu este separat de cetate, mai interior cetății decât își este ea sieși, și care, pentru a o putea întemeia, nu se regăsește niciodată în ea, dar pe care cetățenii îl găsesc întotdeauna în spatele lor, dar niciodată înaintea ochilor. Cetatea contractului ni se înfățișează astfel

ca un fel de panglică a lui Möbius în care cetățeanul se află, deopotrivă, înăuntru și în afară, situându-se așadar nici înăuntru, nici în afară. Dacă ținem să numim utopie teoria politică a lui Rousseau, se cuvine să o concepem nu ca un loc inaccesibil aflat în înălțimile unui ideal, ci ca *distrugere radicală a spațiului politic prin abolirea simultană a interiorului și a exteriorului.*

Concluzie

CETATEA SOLITARILOR

Dacă analizele precedente sunt exacte, dacă abolirea simultană a interiorului și a exteriorului desemnează un aspect într-adevăr decisiv al gândirii lui Rousseau, ne dăm seama că, pe parcursul acestui studiu, am neglijat punctul considerat a fi, în mod tradițional, cel mai important în literatura rousseauistă: dificultatea de a concilia într-o singură doctrină elogiul cetățeanului și pe cel al hoinarului solitar. Nu am făcut decât aluzii la adresa acestuia din urmă, fără a spune nimic despre el. Imposibilitatea, asupra căreia am insistat, de a te afla fie în cetate, fie în afara ei, metafora pe care am sugerat-o (panglica lui Möbius) ne arată că exterioritatea omului solitar, ca și interioritatea cetățeanului desemnează mai puțin două posibilități reale și contradictorii ale gândirii lui Rousseau, cât unitatea unei viziuni care le interzice pe amândouă. Această interdicție nu provine din contradicția celor două posibilități: în opinia noastră, cele două *se suprapun*. Cu alte cuvinte, contradicția sau oscilația nu are loc *între* cele două viziuni, ci *în interiorul* fiecăreia. Ele reprezintă două moduri diferite de a cristaliza aceeași gândire. Vom încerca acum să descoperim sensul acestei diferențe ce duce la identitate.

Omul naturii sau tăcerea gândirii

Hoinarul solitar, așa cum știm, încearcă să întâlnească natura și, implicit, să-și întâlnească propria natură, regăsind astfel, dacă

nu modul de existență al primilor oameni, cel puțin percepția acestora asupra existenței. Fascinația lui Rousseau în fața acestora se datorează independenței lor, faptului că acești oameni își aparțin pe deplin în tot ceea ce fac: „Lăsați omului civilizat timpul de a aduna în jurul lui toate aceste mașini, nu ne putem îndoi că îl depășește cu ușurință pe omul sălbatic; dacă doriți însă să vedeți o luptă încă și mai inegală, așezați-i goi și dezarmați unul în fața celuilalt și veți recunoaște curând care este avantajul de a fi întotdeauna în deplinătatea forțelor, de a fi întotdeauna gata să faci față oricărui eveniment și de a-ți aparține întotdeauna, pentru a spune așa, sieși“ (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, T. III, pp. 135-136). Rousseau, hoinarul singuratic, încearcă să regăsească în registrul contemplativ sau perceptiv un tip de condiție umană pe care primitivul o trăiește în mod activ. De unde trăsăturile speciale ale naturii și percepției sale. Potrivit lui Rousseau, natura este întru totul diferită de cosmosul tradițional, ordonat și ierarhic. Este o natură oarecum brută, redusă la esența existenței sale, orice idee de perfecțiune fiind abolită. Iar omul nu poate intra în raport cu ea decât printr-o posesiune nediferențiată, care nu face deosebire între inteligențe, o posesiune aflată mai prejos de gândire, așa cum demonstrează atât de elocvent *A Cincea Plimbare*: „Când se apropia seara, coboram din vârful insulei și mă așezam pe marginea lacului... Urmăream fluxul și refluxul apei, murmurul său continuu, ce se umfla din când în când lovindu-mi fără încetare timpanele, iar ochii mei înlocuiau mișcările interioare pe care reveria le stingea în mine și îmi ajungeau *pentru a gusta plăcerea existenței, fără a-mi da osteneala să gândesc*“ (T. I, p. 1045). Se cuvine să înțelegem această contemplație rousseauistă prin opoziție atât față de contemplația filosofică tradițională, cât și față de raportul instrumental modern al omului cu natura. Spre deosebire de prima, ea nu produce o inteligibilitate ce ar trezi la viață rațiunile adormite ale lumii. Spre deosebire de al doilea, dirijat de o privire analitică, incisivă, separatoare, îndreptată spre orice intervenție posibilă, ea nu concepe și nici nu pregătește o acțiune, ea nu împarte individul între prezent (timpul concepției) și viitor (timpul acțiunii), ea nu-i divide facultățile, ea nu invocă colabo-

rarea altor indivizi. *Ea lasă individul întru totul sieși.* Această dublă opoziție se rezumă în formula *tăcerii gândirii.*

Se cuvine să insistăm asupra acestui aspect și să-l legăm de polemica lui Rousseau împotriva utilizării moderne a rațiunii, utilizare modernă care nu face decât să intensifice nefericirea atașată cunoașterii într-un mod fundamental și, prin urmare, etern. Rațiunea nu-și formează noțiunea unei realități oarecare decât atunci când această realitate a părăsit efectivitatea vieții. Invers, în momentul în care realitatea în cauză era activă (presupunând că a fost vreodată), omul nu se putea folosi de ea pentru că îi ignora existența. Cu alte cuvinte, nu cunoaștem decât ceea ce am pierdut; iar când ne aflam în posesia ei, posesiunea era falsă de vreme ce nu aveam cunoștință de ea. Această excludere reciprocă a ființei și a cunoașterii este sensibilă și tragică mai ales în cazul fericirii, deoarece omul nu-și cunoaște niciodată fericirea: „pacea și inocența ne sunt pentru totdeauna pierdute, înainte de a fi apucat să le gustăm plăcerea; insensibilă pentru oamenii stupizi ai primelor timpuri, inaccesibilă oamenilor luminați ai timpurilor următoare, fericita viață a erei de aur a fost întotdeauna străină rasei umane, fie pentru că acesta a nesocotit-o când se putea bucura de ea, fie pentru că a pierdut-o atunci când ar fi putut-o cunoaște“ (*Manuscrit de Genève*, T. III, p. 283), dar și în cazul virtuții despre care filosofii încep să vorbească în momentul în care cetățenii au pierdut-o: „Totuși Miltiade, Aristide, Temistocle, care erau eroi, au trăit într-o epocă, iar Socrate și Platon, filosofi, au trăit într-o alta; iar când au început să fie înființate școli publice de filosofie, Grecia umilită și degenerată renunțase deja la virtute și își vânduse libertatea“ (*Réponse à Bordes*, T. III, p. 81). Orice cunoaștere implică separarea subiectului de obiect, *intruziunea celuilalt în sine;* ea reprezintă o *negare a autarhiei metafizice* în care, refugiat, hoinarul solitar caută să scape de celălalt și de diviziunea de sine pe care o produce. Renunțând la gândire, părinte al nefericirii, plăcerea pe care o caută este o plăcere fără obiect, o plăcere a absenței obiectului și, deci, a propriei uniuni perfecte. Așadar, natura este mai puțin un obiect de contemplație, cât un fel de stupefiant care, prin acțiunea sa asupra simțurilor,

eliberează gândirea de orice căutare a obiectului, o face aptă pentru o reverie fără legătură cu posibilul, cu realitatea exterioară și o așază în acea stare somnambulică ce interzice nu numai *celuilalt*, dar și *ideii că ceilalți există*, să invadeze eul. Astfel, hoinarul solitar se unește în el însuși pentru a-și prezerva autarhia metafizică și pentru a se bucura de ea. Dacă neglijăm pitorescul personajului său, vom constata că vocația cetățeanului se îndreaptă în același sens.

Autarhia cetățenească

Am evocat deja în detaliu modul în care legea restituie pe baze noi independența stării de natură. În cetatea Contractului, autarhia este dublă. Mai întâi, e vorba de o autarhie a cetății ca atare, a grupului uman. Asupra acestui punct, Rousseau urmează tradiția clasică: cauza primă a instituției politice rezidă în satisfacerea nevoilor astfel încât resursele grupului uman dat să fie suficiente pentru reproducerea existenței biologice și a independenței acestuia. Apoi, e vorba de o autarhie a individului ce întemeiază cetatea nesupunându-se decât sieși, autarhie împinsă până la limită în ceea ce am numit reaua-credință patriotică. E o autarhie permanentă, ce se identifică cu trăinicia corpului politic, de vreme ce voința generală, activă în orice clipă, reprezintă supunerea permanentă față de sine a individului. În final, cele două autarhii sau cele două aspecte ale autarhiei umane se întâlnesc, pentru a spune așa, în dezvoltarea afecțiunii sociale care îi conferă individului un nou corp coextensiv cetății.

Raportul dintre aceste două autarhii nu ridică, considerat ca atare, nici o dificultate gravă. De fapt, afecțiunea socială, *sensorium* comun care lipsește umanității în general – „Dacă societatea generală ar fi existat... ar fi existat un fel de *sensorium* comun destinat comunicării tuturor părților..." (*Manuscrit de Genève*, T. III, p. 284) – și care reprezintă atributul specific al cetății de dimensiuni corecte, asigură comunicarea lipsită de orice hiatus a uneia cu cealaltă. Comunicarea celor două autarhii nu este

altceva decât *substanța pasională* a existenței politice în cetatea Contractului. Așadar, dificultatea nu constă atât în concilierea celor două autarhii, cât în natura autarhiei individuale.

Sinele și celălalt

Supunerea față de sine este interioară individului, e o autonomie a acestuia din urmă. De vreme ce nu devine efectivă decât în urma contractului, această autonomie are sens doar așezată în raport și în paralel cu autonomia celorlalți indivizi. Autarhie plurală; autarhii. Așadar, problematică nu este relația dintre fiecare autarhie individuală și autarhia grupului, ci relația autarhiilor individuale. Acestea nu au valoare decât prin rezultatul lor comun; se presupune totuși că ele se ignoră. Precum niște paralele care se întâlnesc, ce nu sunt paralele decât pentru a se putea întâlni mai bine. Această contradicție a autonomiei corespunde simetric contradicției nevoii, pe care se presupune că o remediază și pentru a o remedia. Așa cum nevoia îi adună pe oameni contrazicându-și esența solitară, autonomia dreptului pur îi reunește pe oameni contrazicându-se pe ea însăși. Nevoia reprezintă raportul solitar al individului cu natura; autonomia reprezintă raportul individului solitar cu el însuși. Fiecare autonomie-autarhie își găsește un dușman implicit în fiecare altul, de vreme ce orice raport între două autonomii riscă să le distrugă pe amândouă și, în orice caz, contrazice vocația fiecăreia. Ostilitatea reciprocă din regatul nevoii se regăsește, agravată, în remediul său, regatul libertății. Agravată și, implicit, cu atât mai mascată: rea-credință patriotică.

Această rea-credință patriotică nu se lasă separată de suspiciunea pe care o resimte cetățeanul în fața omului natural. Comentatorii lui Rousseau interpretează prea adesea această suspiciune într-un sens propriu-zis politic (cf. pp. 195-196): ei disting în ea neîncrederea statului despotic sau totalitar față de individ. Dacă ținem cont de geneza statului contractului, vom constata că o asemenea interpretare este falsă. Individul autonom îl regăsește pe cel pe care refuză să îl vadă în momentul întemeierii pentru a

putea realiza esența dreptului, în interiorul cetății întemeiate nu ca pe un altul *simpliciter*, ci ca pe el însuși în calitate de ființă naturală, întotdeauna tentată să lege relații particulare cu ceilalți. În virtutea autarhiei pe care dorește și pe care trebuie să și-o mențină, *celălalt nu poate fi decât celălalt el însuși*, și nu celălalt individ, substanțial independent de el și, la rândul său, autarhic. El regăsește comunitatea de natură pe care, pentru a spune așa, refuză să o mărturisească la nivel superior, amenințătoare, la un nivel inferior. Revendicarea autonomiei produce, ca o umbră a sa, suspiciunea: suspiciune îndreptată în mod necesar către *sine ca altul*. Nu vom greși dacă vom considera că cetatea contractului este un regat al suspiciunii, însă nu al suspiciunii pe care i-ar inspira-o statului[1] orice inițiativă individuală, orice relație particulară între doi indivizi, ci al suspiciunii pe care o resimte fiecare individ care se dorește autonom în fața amenințării intruziunii celuilalt în autonomia sa. Iar această intruziune amenințătoare a celuilalt trece, în mod necesar prin sine, considerat nu ca subiect de drept garantat în autonomia sa prin reaua-credință, ci ca altul, în viața efectivă în care individualitatea sa naturală intră în mod natural în relație cu celelalte individualități. Pentru că refuză să-i vadă pe ceilalți, el își devine propriul dușman. În fiecare individ, cetățeanul este dușman al membrului societății civile care reprezintă calea celorlalți către el. Pentru că autonomia protejată prin reaua-credință constituie domeniul dreptului, celălalt nu poate aborda acest domeniu decât venind din domeniul faptului, în care sinele nu accede decât prin individualitatea sa empirică, trăind viața reală a societății civile. Sinele se suspectează ca fapt și ca celălalt (deschizând calea celorlalți). Sau, mai degrabă, a fi un fapt ce amenință dreptul sau a fi un altul decât sinele înseamnă același lucru. *Coincidență a sinelui și a dreptului, a faptului și a celuilalt.*

Înțelegem așadar că hoinarul solitar și cetățeanul contractului sunt *același om*, dotați cu aceeași autonomie, glorioasă și suspicioasă. Pur și simplu, funcțiile *relei-credințe* și ale *suspiciunii*

[1] Riguros vorbind, cetatea contractului nu cunoaște statul, care e un amestec de suveranitate și guvernare.

sunt inversate: hoinarul solitar – Jean-Jacques – își îndreaptă reaua-credință către el însuși (el refuză să se privească așa cum este, el este bun, este cel mai bun dintre oameni), iar suspiciunea către ceilalți (aceștia sunt răuvoitori, îi doresc răul). Această inversiune nu schimbă nimic din sensul dispozitivului metafizic al autonomiei care este prezentă în ambele cazuri. De fapt, reaua-credință și suspiciunea se implică în mod necesar una pe cealaltă. Reaua-credință nu dorește să vadă ceea ce vede; suspiciunea crede că vede ceea ce nu vede. Pentru că individul a refuzat să-l vadă pe celălalt în momentul contractului, el *știe* și se teme de prezența acestui altul în societatea efectivă. El vede oriunde în regatul faptului amenințarea a ceea ce a refuzat să accepte ca existență în cel al dreptului. Cât despre hoinarul solitar, acesta refuză, în dorința sa de autonomie, să se privească ca altul, el este întreg. Autonomia sa glorioasă consacră tot ceea ce îi aparține; individul coincide cu el însuși, dreptul coincide cu faptul. Bunătatea sa este perfectă sau, cel puțin, el este cel mai bun dintre oameni. Așadar, celălalt este faptul nejustificat de drept, cel care rănește unitatea perfectă, cel rău.

Dacă reaua-credință și suspiciunea se implică reciproc, în mod necesar, rămâne de văzut care dintre cele două atitudini este prioritară din punct de vedere logic. Răspunsul nu lasă loc îndoielii: reaua-credință este cea dintâi, în cele două formule ale dispozitivului. Întrucât, pentru a-și păstra autonomia, el refuză să-i vadă pe ceilalți, cetățeanul se suspectează de a fi altul. Cât despre hoinarul solitar, el nu îl suspectează pe celălalt decât pentru că dorința sa de autonomie, de autarhie îl obligă să refuze constatarea vreunei distanțe între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie. Pe scurt, reaua-credință este prioritară pentru că ea este imediat raportată la dorința de autonomie. Ea este, deci, în mod primordial, *rea-credință în raport cu sine*, de vreme ce dorința de autonomie implică abolirea voluntară și imposibilă a distanței dintre fapt și drept *în sine*. De ce oare se manifestă aceasta în raport cu ceilalți, în cetatea contractului? Pentru că reaua-credință nu poate funcționa în raport cu sine: cetățeanul contractant știe că dorința sa de autonomie este imposibilă; chiar ea constituie motivul pentru

care încheie contractul. El are nevoie de ceilalți pentru a-și domoli dorința de autonomie, dar această nevoie interzice domolirea. Uniunea cu ceilalți este cea care trebuie să suprime distanța dintre fapt și drept, să realizeze corespondența dintre fapt și drept. Așadar, el va refuza să îi vadă pe acești ceilalți.

Am putea spune că hoinarul solitar concepe cetatea contractului pentru că știe că dorința sa de autonomie este inutilă și, în pofida acestui fapt, pentru a o satisface. De fapt, postura hoinarului solitar nu poate fi gândită ca atare: gândirea introduce, inevitabil, amenințarea celorlalți, spre deosebire de „reveria" pe care hoinarul „o populează cu ființe dragi inimii sale", simple emanații ale eului, creaturi și complice ale relei sale credințe. A gândi înseamnă a ieși din sine, înseamnă a te gândi la ceilalți și deci – în virtutea relei-credințe – a te simți drept și singurul drept, persecutat de cei răi. Numai dacă nu, printr-un efort contrar atitudinii vitale care o hrănește, gândirea nu încearcă să-i gândească pe ceilalți ca *euri*, universalizându-și, pentru a spune astfel, condiția nefericită. Gândirea lui Rousseau încearcă să scape de suferința autonomiei imposibile nu prin acceptarea celuilalt, ci prin universalizarea eului. Se cuvine, așadar, să admitem că numeroasele afirmații ale lui Rousseau potrivit cărora îi este dificil să gândească, îi este contrar naturii, nu sunt cochetării ale omului de litere: lui îi este dureros să gândească pentru că gândirea îi introduce pe ceilalți în sine. A-i gândi pe ceilalți ca euri pentru a nu-i gândi ca răi și persecutori inversează funcțiile relei-credințe și ale suspiciunii. Hoinarul solitar nu poate decât să viseze sau, dacă gândește, el nu poate gândi decât cetatea contractului: cetatea contractului nu poate fi locuită decât de hoinari solitari.

Avem de-a face cu două versiuni ale aceleiași nefericiri de care individul nu se poate elibera decât în momentul în care eul său pierdut și abolit în natură îi preia „povara gândirii". Așadar, natura lui Rousseau nu este acel bine comun al tuturor oamenilor care îi reunește pentru că nu aparține nimănui; ea reprezintă acel loc în care sinele se pierde pentru a scăpa de suferințele imposibilei sale autonomii. Natura este o abolire a limitei dintre interior și exterior, dintre sine și altul, de vreme ce sinele nu poate cunoaște autarhia în limitele sale. Henri Gouhier ne oferă o idee extrem de

sugestivă asupra rolului naturii în gândirea lui Rousseau, opunând sistemul naturii și al istoriei acestuia sistemelor tradiționale ale naturii și grației și adăugând că, în doctrina lui Jean-Jacques, „*natura* este pentru *istorie* ceea ce *grația* era pentru *natură*“ (*Les Méditations Métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1970, p. 46). Potrivit acestei sugestii, natura ar remedia denaturarea omului produsă de istoria sa. Nu putem, totuși, accepta interpretarea lui H. Gouhier fără câteva precizări. Potrivit viziunii tradiționale, grația înălța natura fără a o distruge și transforma raportul dificil, contrastant, pasional și interesat al omului cu omul din această lume în dragoste perfectă a comuniunii sfinților. Cu alte cuvinte, acțiunea grației care, ca și natura rousseauistă, se adresează numai individului considerat în autonomia sa, are drept unic scop acela de a-l conduce către o uniune perfectă cu semenii săi. Potrivit doctrinei lui Rousseau, individul nu se adresează naturii decât pentru că a realizat imposibilitatea uniunii cu semenii săi. Rolul naturii este, în mod formal, analog rolului grației, însă sensul său este exact invers. Individul, departe de a-și întâlni frații umani prin uniunea cu o Persoană care este mai mult decât om, îi abandonează definitiv, adorând o realitate ce este mai puțin decât omul, care îl eliberează de ceilalți aducându-l mai prejos de el însuși.

Destinul subiectului autonom

Așadar, unul dintre resorturile întregii elaborări doctrinare a lui Rousseau este *reconcilierea dorinței individuale de autonomie și a pluralității existențelor separate*. În raport cu o asemenea întreprindere, filosofia Luminilor dobândește adevărata sa culoare de tranzacție mediocră: ea urmărește într-adevăr emanciparea individului, dar păstrează intact faptul societății. Ea rămâne supusă reverenței sociale. Individul a cărei nouă fizionomie o desenează își urmărește interesul personal, dorește o societate care nu-i îngreunează întreprinderile, dar existența sa nu are sens decât în această societate creatoare de bogăție și de cultură pe care nu le câștigă niciodată. Numai Rousseau, rebelul, va îndrăzni să

conteste acest individualism rațional și calculator în numele unui individualism și mai radical, în numele individualismului absolut. El gândea dincolo de o epocă care de-abia se năștea; îi critica bazele în numele propriilor ei principii pe care aceasta abia le întrezărea – pe care nu va dori niciodată să le discearnă – și pe care el le împingea la limita logicii acestora: aici se află secretul extraordinarei sale rezonanțe istorice.

Cu Rousseau, politica încetează să mai fie un domeniu limitat, specific, al existenței și al vocației umane; ea devine instrumentul unic și necesar al dorinței metafizice de autonomie care locuiește în inima omului modern. Ea este menită să-și realizeze propriul contrariu: loc al acțiunilor și al cuvintelor particulare în participarea sau generozitatea lor, câmp închis al intereselor parțiale și contradictorii, regat al compromisului, noul său destin este acela de a preface multiplicitatea umană într-un *eu* universal sau universalizabil, într-un eu care se identifică cu eul oricărui individ existent sau imaginabil.

Așa cum era natural, conștiința și substanța istoriei umane au preluat mai întâi din gândirea lui Rousseau elementul afectat în modul cel mai puțin direct de jocul contradictoriu al principiilor, cel care se pretează cel mai ușor unei tranzacții cu realitatea, cel care reprezintă deja, potrivit doctrinei, o tranzacție: concilierea dintre autarhia individului și autarhia grupului. Unei societăți care își întemeiază unitatea pe interesul individual, adică pe ceea ce divide, el îi opune o societate întemeiată pe o pasiune pozitivă care suscită afecțiunea, în care indivizii sunt reuniți nu prin dragostea față de ei înșiși, ci prin dragostea față de propria lor uniune. Și știm că societatea modernă, eliberată de legăturile supunerii dinastice, și-a găsit imediat, pentru a spune așa, un nou principiu de uniune nu în interesul corect înțeles al indivizilor aduși împreună de mâna invizibilă despre care vorbeau economiștii, ci în ideea națională, dragoste și mai apoi idolatrie a grupului față de el însuși. Oamenii Europei se vor uni nu ca producători sau comercianți, ci ca francezi sau germani. Acest nou individ nu va întârzia să-și dezvăluie fragilitatea de tranzacție; extrem de apt să se întrupeze în istorie, înțeleasă ca o comunicare pasională a existențelor

separate, el va cunoaște în ea jocul eului și al celuilalt, joc al cărui scenariu a fost definitiv fixat de cetățeanul Genevei: reaua-credință și suspiciunea. Rea-credință și suspiciune a erei naționalităților pe care nu trebuie să o asimilăm prea grabnic mersului etern al schimbului dintre unități politice independente. Divizate ca și cetățeanul rousseauist între dreptul pur (stat de drept, cetățean liber din punct de vedere juridic) și faptul rebel (economie, producătorul într-adevăr aservit) datorită pretenției legitimității pure a supunerii față de sine a grupului social, națiunile sunt destinate relei-credințe. Rea-credință în raport cu sine: concepția lor asupra legitimității politice, asupra egalității cetățenești, asupra individului autonom, nu le permite să înțeleagă regatul nevoilor, sclavia proletarului, în mai mică măsură contrară dreptului decât lipsită de raporturi cu acesta; așadar, ele refuză fie și să îl vadă; ele afirmă ficțiunea unui corp politic aflat în acord, în ansamblul său, după modelul *unui* individ, cu principiul autonomiei. Rea-credință constitutivă a Europei post-revoluționare. Națiunile sunt hoinarii solitari ai istoriei. Însă o națiune, spre deosebire de Jean-Jacques, nu le poate uita pe celelalte cufundându-se solitară în contemplarea naturii; numai dacă nu găsește un înlocuitor al naturii în aceste teritorii încă străine dreptului autonomiei, civilizației: coloniile reprezintă natura acestor hoinari solitari. Confruntarea subiecților separați, egali, autonomi, aflați în contact unii cu alții într-un spațiu strâmt și pretutindeni pătruns de prezența umană, devine din ce în ce mai insuportabilă pe teritoriul Europei, pe măsură ce dispar urmele vechii creștinătăți a Principilor, a Papei și a Țăranilor. Ce este această cursă a coloniilor dacă nu o fugă departe de celălalt și o căutare a imposibilei autonomii înscrise în definiția fiecărei națiuni? Iar această căutare, în interiorul unei lumi finite, nu face decât să mărească suspiciunea și ostilitatea pentru a da naștere unui război a cărui violență nu poate fi înțeleasă în termeni de interes economic sau politic. Nimic nu deosebește națiunile angajate într-o luptă pe viață și pe moarte: nici economia, nici ideologia. Însă unitatea politică este destinată unei dorințe de autonomie care nu se epuizează în acțiunea conducătorilor și în consecințele ei politice și militare, așa cum se

întâmpla în epoca lipsită de șansă a Principilor de altădată, ci pretinde să învăluie și să absoarbă ansamblul societății a cărei responsabilitate o poartă conducătorii.

Știm că jocul relei-credințe și al suspiciunii se poate inversa, iar individul își poate îndrepta suspiciunea asupra lui însuși. De fapt, individul-stat trebuie să renunțe câteodată la *ficțiunea dorinței* de unitate națională atunci când îl întâlnește pe *celălalt* în interiorul său, lumea producătorilor, a proletarilor ale căror rezistențe și revolte au indecenta ireductibilitate a faptului rebel la drept. Suntem surprinși astăzi când citim mărturiile dezgustului plin de stupefacție cu care burghezia descoperă proletariatul rebel, în 1848, spre exemplu, sau, mai corect, în 1871. În era egalității, el pare să aparțină altei rase; el este barbarul. Distanța dintre burghez și proletar nu este cea, neschimbată în timp, dintre clasa conducătoare și clasa oprimată; proletarul nu este, nu poate fi *inferiorul*. Mult mai puțin familiar și mult mai aproape decât „omul de nimic“ al Vechiului Regim, el concentrează întreaga opacitate a faptului, a celuilalt. Omul de nimic avea grosolănia liniștitoare a celui de jos, consistența aspră a solului care se scutură câteodată, dar care de obicei susține și permite diferența; proletarul, prin simpla sa existență, are indecența realului exterior și străin autonomiei glorioase a subiectului de drept. Ierarhiei gradelor ființei, al cărei ecou parțial și echivoc îl reprezenta ierarhia socială, lumea nouă a egalității îi substituie polaritatea faptului și a dreptului; supunerii omului față de om și a tuturor față de Dumnezeu, cea a individului față de sine. Dar această supunere față de sine căreia nu i se opune nici o limită *de fapt* în ordinea superioară – individul poate refuza filiația divină pentru a nu depinde decât de el însuși: Dumnezeu nu se va opune în fapt acestei ambiții, cel puțin nu în această lume – își întâlnește limita în ordinea de fapt a nevoilor, în ordinea economică. Pentru subiectul autonom, pentru cetățeanul cetății egalitare, pentru burghez, faptul este economia; ea reprezintă obstacolul din calea dorinței sale pe care nu-l poate evita în această lume. *Faptul nu este ansamblul lucrurilor care sunt, ci ansamblul obstacolelor din calea dorinței de autonomie.*

Ceea ce aș dori să subliniez, ca o concluzie a analizei gândirii lui Rousseau, este faptul că, între sfera economiei și sfera dreptului, între sistemul nevoilor și dispozitivul autonomiei, există o contradicție indisolubilă: Rousseau refuză comerțul, banul, industria pentru că aceste realități înseamnă dependență reciprocă a oamenilor și pentru că, pentru el, singura legitimitate politică este cea întemeiată pe autonomia individului. Iar dezvoltarea economiei, în acest secol al XIX-lea ce a adoptat, în linii mari, definiția rousseauistă a legitimității politice, va agrava contradicția producătorului și a cetățeanului.

Rousseau a surprins, cu un instinct și o inteligență remarcabile, sensul cetățeniei antice, vocația cetății de dimensiuni corecte, cele care corespund puterii umane de a cunoaște și de a iubi. El a înțeles însă și faptul că această cetățenie nu putea exista decât așezată pe bazele economice ale sclaviei: „La greci, Poporul făcea singur tot ce avea de făcut; el era întotdeauna adunat în piața publică. Locuia într-o țară cu climă blândă, *nu era deloc lacom, sclavii munceau, singura lui problemă importantă era libertatea*... Cum! libertatea nu se menține decât cu sprijinul servituții? Poate..." (sublinierea îmi aparține. *Contrat Social*, III, 15, pp. 430-431). Și cum sclavia aparține definitiv trecutului și cum ea este, de altfel, în mod absolut contrară dreptului, Rousseau caută soluția într-un fel de *epuizare a elementului economic în viața socială.*

Ar fi inutil să sugerăm că, în încercarea de a restabili libertatea cetățeanului, putem remedia dispariția sclaviei îndreptându-ne în direcția opusă celei alese de Rousseau, favorizând dezvoltarea economică pentru a atinge o stare de abundență. Rousseau ne arată că dezvoltarea economiei presupune emanciparea de instinctul achizitiv, de interesul privat, dezvoltarea vanității, a spiritului de comparație, tot ceea ce face din fiecare individ rivalul și *sclavul*[1] semenilor săi. Iar abundența absolută, presupunând că o asemenea formulă are sens, departe de a

---

[1] „Voi, popoare moderne, voi nu aveți sclavi, ci sunteți sclave; plătiți libertatea lor prin a voastră" (*Contrat Social*, III, 15, p. 431).

furniza remediul, ar însemna culmea relelor omului modern. Abundența absolută nu poate avea alt sens în afara celui al abolirii oricărei constrângeri a nevoilor naturale: ea implică abolirea singurului element de obiectivitate care subzistă în societatea modernă, acoperită de excesele imaginației și de extravaganțele vanității. Nimic nu ar mai putea ține în frâu puterea absolută a opiniei, vanitatea exasperată a sufletelor nebune.

Rousseau a înțeles că esența economiei – jocul nevoii – o făcea dușmanul libertății, dar și că aceasta îi furniza, într-o anumită organizare politică, cel puțin, condiția de posibilitate: necesitatea naturală este, în viziunea sa, singura regulă ce poate limita imaginația. „Regatul libertății“ nu are șanse să existe decât alăturat „regatului necesității“, și nu dincolo de acesta. Rămâne că această tranzacție între natura omului (ce este independență, autonomie) și condiția sa (dependență) este doar un remediu care, în cel mai bun caz, domolește, fără a le vindeca, relele suportate de natura omului. Între natura omului și condiția acestuia, Rousseau vede un război care este, de acum înainte, perpetuu.

Există un război între sursa oricărei legitimități politice (autonomia individului) și realitatea societății. Filosofia tradițională admitea că efortul realizării naturii omului avea nevoie de o negociere cu condiția omului și că această negociere era legitimă din punct de vedere politic, *era legitimitatea politică*. Universalitatea și unitatea vocației umane nu-și puteau atinge nivelul de realizare posibil în această lume decât cu prețul particularității cetății (Rousseau o păstrează) și al diviziunii sociale în interiorul cetății (Rousseau o recuză). Sau, mai mult, filosofia tradițională credea că natura omului, dacă trebuia distinsă de condiția acestuia, nu putea fi considerată drept dușman al ei, căci și una, și cealaltă făceau parte din natura lucrurilor care le îngloba pe amândouă. Prin urmare, cea mai înaltă realizare posibilă a naturii omului rezida în contemplarea celor mai înalte legi ale naturii lucrurilor. Omul se ridica, astfel, deasupra constrângerilor condiției sale, fără a intra în război cu aceasta. Politica era așadar limitată în vocația sa, ca și în inițiativele sale, de luarea în calcul a Întregului, sarcină specifică a filosofiei. Acum, când cea mai înaltă vocație a omului

nu mai este situată în consimțământul luminat față de legile lumii și în contemplarea a ceea ce se află deasupra omului, ci, dimpotrivă, în realizarea dorinței de autonomie a individului uman, frontierele ce delimitau ambiția politicii sunt răsturnate; sarcina sa este nelimitată, căci este sarcina esențial *negativă* a luptei împotriva condiției omului ce nu poate fi abolită.

Și pentru că sarcina politicii a devenit nelimitată, orice legitimitate politică este în impas, căci ea echivalează cu un armistițiu pe parcursul acestui război. Un corp politic nu se poate bucura de legitimitate politică decât dacă recunoaște *legitimitatea particularității sale*, cu alte cuvinte limitele politicii. Orice societate modernă existentă este, prin urmare, condamnată la această alegere: fie admite războiul perpetuu dintre legitimitatea parțială, fragilă și provizorie, a instituțiilor la care consimte sau cu care se resemnează și legitimitatea deplină a principiului și a dorinței de autonomie; fie se justifică printr-o nouă formă de legitimitate, întemeiată pe această întreprindere a omului modern, pe acest război pe care îl duce împotriva condiției sale, întemeiată, așadar, pe o filosofie a istoriei. Conflictul între dorința absolută de autonomie și pluralitatea existențelor separate tinde să abolească legitimitatea cu adevărat politică în favoarea unei legitimități istorice.

Prins între dorința de autonomie, o autonomie care dă naștere oricărei morale, oricărui drept, oricărei legitimități, și realitățile condiției sale, pluralitatea existențelor separate, omul modern este sfâșiat de o contradicție iremediabilă. Măreția lui Rousseau constă nu numai în faptul de a fi supus unei analize de o inegalabilă profunzime această contradicție, dar și în faptul de a fi îndurat-o în sufletul său. Nebunia sa a constat în propria sa onestitate. El a găsit, de la bun început, forma literară capabilă să exprime în mod adecvat această contradicție, *pathos*-ul specific al acesteia, ce ar putea purta numele *lamentației orgolioase*, prin care omul timpului nostru condamnă societatea excluzându-se din judecată. Fiecare, în urma lui Rousseau, a devenit acest om în plus, sau excesiv, care stigmatizează păcatele societății, contemplându-și

și îndrăgindu-și propria inocență. Fiecare se vede și se dorește grădinar al Paradisului, rătăcit în lumea muncii, a războiului și a nedreptății. Tandrețea noastră complice față de Jean-Jacques distruge imaginea Prometeului victorios prin care omul modern preferă să se descrie. Cu un pas triumfător, nu contenim să intrăm în țara promisă, dar privirea ne este înspăimântată, iar „haina scăldată în lacrimi“.

POSTFAȚĂ

Pierre Manent sau descoperirea liberalismului

Pierre Manent este cunoscut publicului de la noi prin cele două cărți traduse în românește în anii de după 1989: *Istoria intelectuală a liberalismului*[1] și, respectiv, *Cetatea omului*[2]. Dacă *Istoria* are drept punct de plecare liberalismul înțeles ca răspuns dat problemei teologico-politice și analizează, din această perspectivă, operele lui Machiavelli, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Constant, Guizot și Tocqueville, în schimb *Cetatea omului* are în centru analiza textelor lui Montesquieu, Smith, Hobbes, Locke, Hume și Rousseau, pentru a desluși locul pe care-l ocupă în conștiința modernă istoria, sociologia și economia.

În afară de cele două volume menționate, autorul francez a mai publicat în anii optzeci o remarcabilă interpretare a gândirii politice a lui Tocqueville[3] și a editat o consistentă antologie a gândirii liberale[4], care cuprinde șase mari secțiuni: lupta pentru toleranță (Milton, Locke, Spinoza, Voltaire, Bayle, Kant), programul liberal (Locke, Montesquieu, Federalistul, Smith), liberalismul și revoluția franceză (Burke, Paine, Constant, Royer-Collard, Guizot), liberalismul economic (Say, Bastiat), liberalismul pro-

---

[1] Traducere de Mona și Sorin Antohi, prefață de Sorin Antohi, Humanitas, București, 1992.

[2] Traducere de Ioana Popa și Cristian Preda, notă despre autor de Cristian Preda, Babel, București, 1998.

[3] *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, Paris, 1982.

[4] *Les libéraux*, 2 volume, Hachette, Paris, 1986.

blematic (Tocqueville, Mill) și liberalismul în secolul XX (Mises, Hayek, Aron Jouvenel).

Cartea de față – *Originile politicii moderne. Machiavelli, Hobbes, Rousseau* – este prima scrisă de către Pierre Manent[1].

Așa cum se poate observa cu ușurință chiar din lectura acestor titluri, domeniul predilect de interes al autorului este liberalismul. Ce înseamnă însă liberalismul și cum anume este analizat acesta?

Liberalismul este în mare măsură înțeles ca un echivalent al gândirii „moderne", mai precis al gândirii post-machiavelliene. Ceea ce e întemeiat pe gândirea secretarului florentin este modern sau liberal, întrucât Machiavelli este primul care evocă „experiența lucrurilor moderne"[2], altfel spus, întrucât Machiavelli este primul care refuză, cu un gest suveran, să îi ia în seamă pe gânditorii antici în tiparele intelectuale impuse de aceștia. Manent a remarcat însă că, spre deosebire de socialism, liberalismul nu are o coerență interioară, care să impună o filiație de tipul „școlii de gândire" (foarte vizibilă, în schimb, în cazul marxismului). Altfel spus: nici unul dintre liberalii care scriu pe urmele lui Machiavelli nu îl repetă, nici unul nu încearcă să îl copieze pe autorul *Principelui*. Dimpotrivă, liberalismul este profund polemic nu doar în ceea ce privește relația sa cu gândirea antică, ci și în relația sa cu propriile „izvoare" intelectuale.

Ce deosebește atunci liberalismul de socialism, care poate fi văzut, la urma urmei, tot ca o formulă „polemică" la adresa principiilor modernității? Pentru Manent, liberalii se îndepărtează de Machiavelli în măsura în care ei îi aprofundează și îi radicalizează principiile. În schimb, polemica socialiștilor este întemeiată pe un refuz net al principiilor lumii moderne; socialismul este o gândire pur reactivă[3]. Există mai multe lucruri interesante și provocatoare în viziunea lui Manent: avem în vedere, mai întâi

---

[1] *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, Paris, 1977 (reeditare 1988).

[2] Machiavelli, *Principele*, trad. Nina Façon, în volumul *Măștile puterii*, ediție îngrijită de Elvira Sorohan, Institutul european, Iași, 1996, p. 43.

[3] Despre confictul liberalism-socialism, observații interesante în prefața volumului *Les libéraux*, pp. 18-21.

de toate, faptul că, deși recunoaște „vâna“ critică a liberalismului, el face din acesta o formă de gândire afirmativă, construită pozitiv, ca un proiect intelectual care precede practica[1]; în al doilea rând, trebuie semnalat faptul că, în viziunea lui Manent, liberalismul nu este atât o ideologie, cât o filosofie politică, întemeiată pe un răspuns la întrebarea „ce este omul?“

De fapt, pentru Manent, această întrebare trebuie situată într-un context triplu determinat. În primul rând, ne avertizează autorul francez, se cuvine ținut seama că, de la Machiavelli încoace, întrebarea s-a banalizat sau, mai precis, că răspunsurile date ei s-au „democratizat“, separându-se de orice repere fixe, de orice autorități recunoscute. Într-o manieră foarte subtilă, Manent sugerează că acest fapt reprezintă o confirmare și o radicalizare a unei intuiții tocquevilliene. Într-adevăr, dacă pentru autorul *Democrației în America*, „poporul domnește asupra lumii politice americane precum Dumnezeu asupra universului; el e cauza și scopul tuturor lucrurilor; totul provine din el și se întoarce la el“[2], pentru Manent, o nouă guvernare ubicuă și autoritară se exercită în prezent: este vorba despre domnia Numelui Omului, care este totuși la fel de puțin cercetată precum era guvernarea poporului american înaintea dezvăluirii ei de către Tocqueville sau decât era lumea greacă înainte de Homer. În al doilea rând, este nevoie să se observe că un răspuns actual, așa-zicând nou, dat întrebării „ce este omul?“ este dificil sau este tot mai complicat, datorită relației fiecăruia dintre noi cu istoria. În fine, în viziunea lui Manent, întrebarea ne obligă să facem o distincție care șochează bunul simț, cea dintre dintre „om“ și „omul modern“. Liberalismul distinge între om și omul modern, pentru a impune o altă idee despre ființa umană, aflată în conflict cu ideea tradițională, clasică, despre om[3]. De la un autor liberal la altul, acest conflict e reluat și dus, pentru a spune așa, la consecințe și mai grave.

---

[1] V. *Istoria intelectuală a liberalismului*, p. 12.

[2] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique*, cartea I, cap. IV, Robert Laffont, Paris, 1986, p. 83.

[3] Pentru aceste chestiuni, v. *Cetatea omului*, pp. 9-13.

O examinare a gândirii liberale este nevoită, de aceea, să refacă lectura pe care fiecare liberal o consacră anticilor și să reconstruiască polemica fiecăruia cu toți ceilalți autori liberali. Acesta este tipul de analiză pe care îl propune Manent în toate cărțile sale, sub influența – trebuie menționat – a lui Leo Strauss. De altminteri, la fel ca și autorul american, Pierre Manent analizează textele modernilor într-o manieră aproape „medievală“, reluându-le frază cu frază, pentru a distinge sensul lor veritabil în detalii sau printre rânduri. Volumul tradus acum în românește ilustrează în chip admirabil această tehnică de lectură, pe cazul operelor lui Machiavelli, Hobbes și Rousseau.

Merită, de asemenea, remarcat faptul că Manent ia în seamă doar textele esențiale, discursurile marilor autori, cei care, potrivit lui Leo Strauss, participă la nașterea educației liberale[1]. El caută însă întotdeauna ca prin lectura acestor texte să dea seamă de actualitate. S-ar putea, de aceea, spune că opera lui Manent reprezintă o redescoperire a liberalismului care exploatează fecunditatea izvoarelor sale intelectuale pentru a explica prezentul.

Cristian PREDA

---

[1] Leo Strauss, « What is Liberal Education? », in *Liberalism. Ancient and Modern*, Basic Books, New York & London, 1968, pp. 3-8.

CUPRINS

Pentru Pierre Manent, politica modernă datorează liberalismului propria sa rațiune de a fi. Liberalismul nu este, în acest sens, o ideologie, ci o filosofie politică. Una care dă un răspuns original și în același timp problematic întrebării „ce este omul?“. Operele marilor autori trebuie citite însă nu doar pentru a vedea în ce fel au imaginat ei experiența modernă, ci și pentru a desluși prezentul. Pierre Manent reface istoria intelectuală a liberalismului pentru a ne ajuta să ne orientăm în labirintul actualității.



ISBN 973-569-408-5

www.nemira.ro